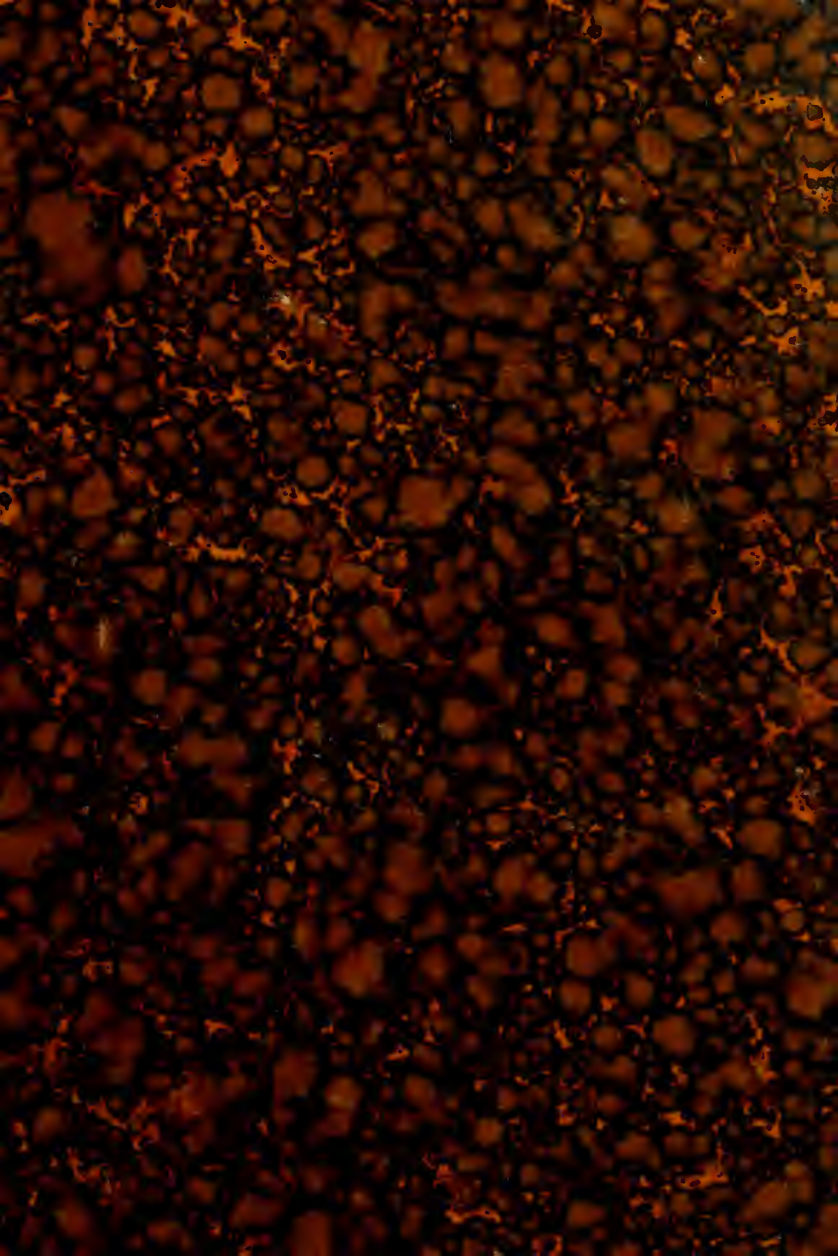










Archiv

für

Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.



BERLIN.

Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.

1918.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie

herausgegeben

von

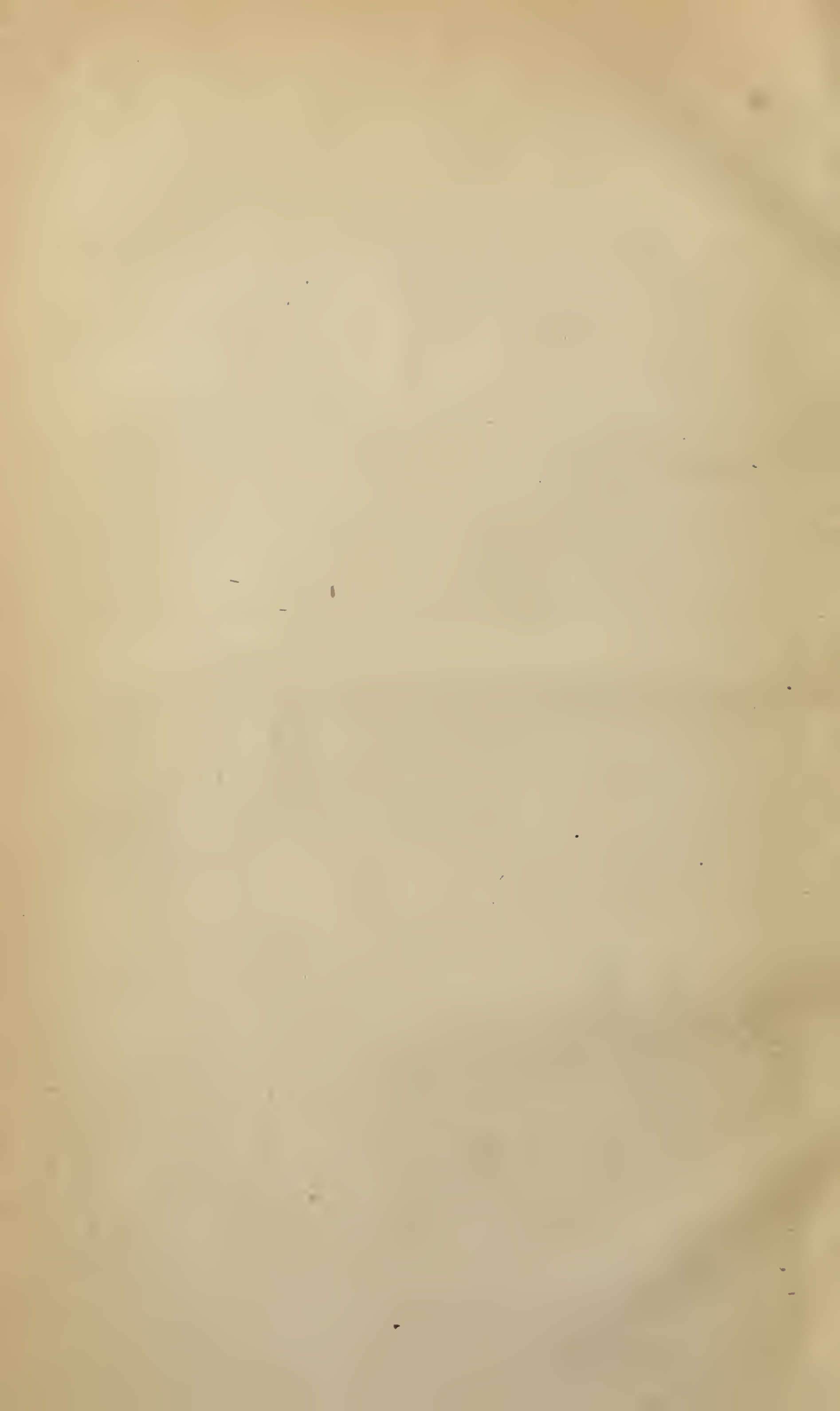
Ludwig Stein.

XXIX. Band.
Neue Folge
XXIV. Band.



BERLIN.
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1918.

Inhalt.



Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIV. Band, 1. Heft.

I.

Zur Entstehungsgeschichte der Lehre Spinozas vom Amor Dei intellectualis.

Von

Prof. Dr. Adolf Dyroff (Bonn).

Wie bei dem holländischen Denker die Metaphysik der Weltsubstanz die breite, weitausladende Grundmauer des Lehrgebäudes darstellt, so wird dieses von dem resigniert-anmutigen Theorem des Amor Dei intellectualis als wunderbarer Bekrönung überdeckt. Dies Verhältnis und die überragende Wichtigkeit des ethischen Begriffs zu erkennen, genügt es, den Titel des abschließenden Werkes und die Entwicklung des Philosophen mit raschem Blicke zu überschauen.

Von verschiedenen Seiten ist jedoch darauf hingewiesen worden, wie wenig sich der Begriff der „Liebe“ innerlich in die scheinbar so straff gezogene Gedankenkette fügt. C. Lülmann[1]) erblickt zwei Gedankenströmungen in der Ethik, einen individualistisch-mystischen Ideenkreis und eine rational-wissenschaftliche Richtung, die sich nicht zwanglos vereinigen lassen, und fordert deshalb eine Spezialuntersuchung über den Zusammenhang des Pseudokartesianers mit dem Christentum, der mittelalterlichen Mystik, der Kabbala, der jüdischen Philosophie, Giordano Bruno u. a. Ewald Matthes[2]) erklärt schlankweg die Lehre von der intellektuellen Liebe, mit der Gott sich selber liebt, für in sich unhaltbar, da Gottes Wesen Verstand

---

[1]) Über den Begriff des amor dei intellectualis bei Spinoza, Jena 1884, Diss. (s. besonders S. 36 ff.).

[2]) Die Unsterblichkeitslehre des Benediktus Spinoza. Heidelberg 1892, Diss., S. 51, 2.

und Wille von sich ausschließe und somit weder ein intellektuelles Verhältnis zu sich selbst gewinnen noch einen Affekt wie die Liebe zu sich zustande bringen könne; außerdem sei der Gott Spinozas unpersönlich, also selbstlos und könne sich nicht zu sich in Beziehung setzen. Clemens Baeumker[3]) zählt die Gottesliebe unter den Teilen des Systems auf, die die sonst darin herrschende niederdrückende mechanische Weltansicht durchbrechen.

Aber vor das Unternehmen, die Kluft mit dem Geranke wuchernder geschichtlicher Einflüsse und dadurch bedingter Strömungen zu schließen, stellt B. Erdmann[4]) in einer seiner lehrreichen, tiefgehenden Übersichten über den Stand gewisser Probleme eine entschiedene Warnung; die religiöse Grundstimmung der Ethik Spinozas und selbst des kurzen Traktats reiche aus, alle die Wendungen verständlich zu machen, die an neuplatonische (und christliche) Mystik erinnern. Da der Warner einer der besten Kenner Spinozas und der Geschichte des Spinozismus ist, könnte das Überhören seiner Stimme beinahe wie Vermessenheit aussehen. Indes durch v. Dunin-Borkowskis Buch „Der junge Spinoza"[5]) sind inzwischen wohlgebahnte und grundfeste Wege entstanden, auf denen man noch sicherer als auf den wohlausgebauten Pfaden J. Freudenthals zur Lösung einer Frage voranschreiten darf, die Erdmann offenbar selbst als zulässig voraussetzt, der Frage: Wie ist Spinoza zu seiner religiösen Stimmung gekommen?

So beachtenswert die sachlichen Übereinstimmungen zwischen Spinozas Philosophie und der jüdischen Theologie auch sind, so unzweifelhaft ist es nach dem, was die neueren Aufhellungen seiner inneren und äußeren Entwicklung ergaben, daß in dem jungen Spinoza etwas lebte, was dem Wesen der jüdischen Gottsucher fremd, ja zuwider war. Die billige Auskunft, das Verhalten der synagogischen Gegner des „Abtrünnigen" in romanhafter Weise auf quietistische Starrheit und Beschränktheit zurückzuführen, dürfte einem ernsten wissenschaftlichen Geschmacke wenig zusagen. Kaum auch ist weiterer Zweifel daran erlaubt, daß Spinoza, indem er sich innerlich zu

---

[3]) „Staatslexikon" 3. u. 4. Aufl. IV s. v. Spinoza.

[4]) Genethliakon. Carl Robert zum 8. März 1910 S. 244 f.

[5]) Auch durch das tüchtige von Al. Riehl angeregte Buch von Gust. Theod. Richter, Spinozas philos. Terminologie. Leipzig 1913 (Vorwort und Richter selbst S. 103 ff.).

christlichen Kreisen hingezogen fühlte, notwendig Gemütseinflüsse von dort her empfing. Der Spinoza, der die „Ethik" vorbereitete, war noch nicht der Spinoza, der mit Tschirnhaus, Oldenburg, Huyghens wie ein geistiger Souverän verkehrte und sich innerlich abschloß.

So bleibt nur die Feststellung der Punkte und der Grenzen, bis zu denen die feinen von außen kommenden Fäden in sein System einlaufen. Die Aufgabe ist im Kerne freilich nicht reinlich lösbar. Doch gibt es Mittel, sie der Lösung näher zu führen.

Eben der Begriff des Amor intellectualis soll uns dazu dienen, einen der Zugänge zu zeigen.[6])

Vergleicht man den platonischen Erosgedanken mit dem Spinozas, so läßt sich eine wahrhaft tiefliegende Gleichheit bei aller Verschiedenheit der Ableitung und Einkleidung nicht verkennen. Das einzelne Ding, die flüchtige Erscheinung soll für den Weisen der Ausgangspunkt eines Aufblicks zum Unendlichen, Ewigen werden. Ehe man sich aber daran macht, nun die Verbindungslinie zwischen Platon und Spinoza an der Hand der reichen Erosphilosophie auszuziehen, die zwischen beiden steht, gilt es für Spinoza, die durchaus nicht zutage liegenden Verbindungsadern aufzudecken. Auf eine derselben[7]) kann der immer sonderbar bleibende Ausdruck „sub specie aeternitatis" hinleiten. Die ältere Übersetzung „unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit" (z. B. Alfr. Wenzel, Die Weltanschauung Spinozas, 1907, S. 148; Anna Tumarkin, Spinoza, 1908, S. 85) ist von Otto Baensch[8]) mit Recht abgelehnt worden. Seiner Bemerkung, daß „species" bei Spinoza sonst nicht im Sinne von „Gesichtspunkt" vorkomme und „unter dem Gesichtspunkte" sub ratione heiße, läßt sich beifügen, daß der Ausdruck „unter einem gewissen Gesichtspunkt der Ewigkeit" (sub quadam aeternitatis specie) sinnlos wäre; der Gesichtspunkt der Ewigkeit ist denn doch ein ganz bestimmter. Jedoch so wertvoll die Analogie ist, die Baensch für „species aeternitatis" beibringt, so undeutsch ist seine Wendung „unter einer ge-

---

[6]) Die Abhandlung (E.) Milarchs, „Über J. Boehme als Begründer der neueren Religionsphilosophie", I, Neustrelitz 1853, Gymn.-Progr., auf die ich erst ganz nach Abschluß dieses Aufsatzes stoße, hat mir einiges vorweggenommen, indes ohne genauere Nachweise.

[7]) Die Dialoghi di amore des Leon Hebraeus, die Sp. in seiner Bibliothek hatte (J. Freudenthal, Spinoza S. 209), bleiben hier beiseite.

[8]) Übersetzung der „Ethik". Leipzig 1905 S. 282.

wissen Art der Ewigkeit". Was soll man sich eigentlich dabei denken? Wo sind die andern Arten der Ewigkeit? Und ist „Form", das Baensch ebenfalls zurückweist, von „Art" denn so wesentlich verschieden? Die Schwierigkeit, aus der uns sonach auch Baensch nicht befreit, wird beseitigt, wenn es gelingt, Arten der Ewigkeit aufzuweisen. Bei Spinoza selbst kann davon im Ernste nicht die Rede sein. Wohl aber konnte er eine in Holland zu seiner Zeit weitverbreitete und mächtige Lehre von „verschiedenen Gestalten der Ewigkeit" kennen. Jak. Böhme,[9]) der deutsche Mystiker, hatte in seinen Antworten auf Dr. Balthasar Walters „Viertzig Fragen von der Seelen Verstand, Essentz, Wesen, Natur und Eigenschaft, was sie von Ewigkeit zu Ewigkeit sey" (1620)[10]) zehn Gestalten am „Feuer" unterschieden, die alle am Willen erbohren werden (S. 7). In seiner lateinischen Übersetzung dieses Buchs unter dem Titel „Psychologia vera J. B. T. (d. h. Jac. Boehmii Teutonici) XL quaestionibus explicata et rerum publicarum vero regimini ac earum maiestatico iuri applicata" vom Jahre 1631 (veröffentlicht zu Amsterdam im Geburtsjahre Spinozas 1632) gibt der damals zu Leyden lebende lutherische Mystiker Joh. Evangelius Werdenhagen (1581—1652)[11]) das deutsche „Gestalt"

[9]) Ein nur ganz allgemeiner Hinweis auf ihn ohne Beweisversuch bei Milarch a. a. O. S. 8, wo aber andere Werke Boehmes verwendet sind.

[10]) Die deutsche Urfassung war wohl auch in Holland vielbegehrt. Sonst wäre sie nicht 1682 in Amsterdam neu herausgekommen (diese Ausgabe benutze ich hier). Boehmes Verständnis setzt schon wegen des wichtigen Symbols „Auge" (bei der dritten und sechsten Gestalt) einige Kenntnis des Deutschen voraus. Der lateinische Übersetzer schaltet nicht selten deutsche Ausdrücke hinter den lateinischen Termini ein, wie dies ja auch van Helmont öfter tut.

[11]) Auch Werdenhagens Übersetzung scheint zum Inventar einer mystischen Bibliothek gehört zu haben. Ich habe ein Exemplar vor mir, das sich neben andern Mystika (Pordage usw.) offenbar seit alters in dem Bücherschatze des Geschlechtes der Grafen von Görtz-Wrisberg befand. — Über Werdenhagen s. Henke-Mirbt in der Hauckschen Realenzyklopädie und Zimmermann in der „Allgemeinen deutschen Biographie". Beide Artikel lassen aber weder den Juristen und Staatspolitiker noch den Humanisten Werdenhagen zur nötigen Geltung kommen. Der Staatspolitiker verdiente eine eigene Abhandlung, auch im Hinblick auf die Geschichte der holländischen Staatstheorien (W. fühlt sich im übrigen als Deutscher Dedic. u. S. 1). Über den Humanisten hier nur einige Verweise. Gewiß ist für W. die Wahrheit Gottes und eine innige Jesus-Frömmigkeit das Höchste; gewiß deformierte nach ihm ihre Einkerkerung in fleischlichen Intellekt und logikalische

Boehmes mit „species" wieder.[12]) Es folgen die Einzelbeschreibungen der „zehn Gestalten", und da ist es auffallend, daß, während Boehme selbst in den Überschriften nur sagt: „Erste Gestalt" usw. oder „Die fünfte Gestalt des Fewers im Ewigen Willen", niemals aber „Die . . . Gestalt der Ewigkeit", Werdenhagen bei den ersten vier Gestalten als Überschriften wählt: „Prima, secunda, tertia, quarta species aeternitatis". Die vier ersten Gestalten sind Gott und die drei göttlichen Personen. Von der fünften Gestalt ab setzt Werdenhagen: „species ignis" (so bei der fünften), „sp. ignis in aeternitate" (6. u. 8.), „sp. ignis aeternitatis" (7. vgl. auch S. 147 bei 6.), „sp. aeternitatis ignis" (9. u. 10.) mit oder ohne weiteren Zusatz in die Überschrift. Sonach ist kein Zweifel, daß in den Kreisen der holländischen „Boehmisten" viel von den „species aeternitatis" die Rede war. Würde man gar annehmen, daß Werdenhagens Büchelchen eines der Hilfsmittel war, durch die sich Spinoza ins Lateinische hineinlas,[13])

Gesetze der Vernunft (ratio) die Wahrheit; gewiß ist seine Psychologie religiös mystisch, seine Staatslehre die eines Christen. Aber sein Haß richtet sich vor allem gegen den „teuflischen Sophisten" Aristoteles (s. z. B. 10, 21, 25) und gegen Thomas (s. aber S. 414 ff.) mehr als gegen die Humanisten. Er zieht Platon und die Stoiker dem Aristoteles vor (S. 9), schätzt Bodin (s. auch S. 1), dem er ein bekanntes Werk widmete, Franz Pico von Mirandula, Simon Portius (44), Matth. Vegius, besonders Agrippa von Nettesheim (44 ff., 47 ff., 482 ff.) u. a. Cicero (27). Seneca (6 ff.), Plutarch (44) sind ihm nicht unbekannt. Doch schätzt er sogar Scholastiker (Gerson 414 ff.). Hugo v. St. Viktor (32), die Theologia Germanica (32), Thomas a Kempis (35) stehen seinem Herzen natürlich näher. Von den neueren Protestanten nennt er Gerhard, Arnd, Keckermann, Scheibler (44 u. ä.). Seine Wut gegen einen pseudolutheranischen inversor der wahren Lehre (553) bricht auch hier durch. Beachtenswert ist S. 542 ff. eine kurze Geschichte der Mystik, die die Wirksamkeit Boehmes (um 1619) bezeugt.

[12]) So auch S. 243 quatuor (falsch statt quarta) species originis in natura. 240: 4 species naturae. Vgl. Aurora ed. Schiebler (II) S. 158 ff. Von der Genaden-Wahl. Amsterdam 1682 S. 24 ff.

[13]) Über van Endens Beziehung zur Mystik s. Freudenthal, Spinoza S. 45 f. — v. Dunin-Borkowski, Der junge Spinoza S. 445 hält die Lektüre des Büchleins durch Sp. wenigstens für möglich, wenn er auch die Annahme solcher Lektüre für nicht zwingend ansieht. — Einzelne Züge des schlechten Lateins bei Sp. finden sich auch bei Werdenhagen, so „quod" nach Verben der Aussage u. ä. (über Sp. s. Freudenthal S. 214). „Tamquam" = „als" (Freudenthal ebd.) verdient besondere Hervorhebung. Es scheint in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. (wie in der silbernen Latinität) noch gang

so wäre der in Frage stehende Ausdruck als ein Überbleibsel des Jargons seiner ersten Übergangsjahre anzusehen. Bedenkt man, daß der Holländer nicht das näher liegende, lateinisch bessere „aeterni" gebraucht, so wird es noch wahrscheinlicher, daß er auf die Spezieslehre der Boehmisten[14]) zum mindesten anspielen wollte. Sicher aber ist nun, daß die zutreffende deutsche Übersetzung seines „species" nur „Gestalt" sein kann.

Was beabsichtigte aber Spinoza mit der Anspielung? Es widerspricht dem geometrischen Verfahren eine derartige Ausdrucksweise ohne Frage.[15]) Vielleicht würde er bei letzter Ausfeilung seines Lebenswerkes den bei ihm nur spärlich vorkommenden Ausdruck geändert haben. Aber auch wenn wir das annehmen, so ist das Wort doch ein Zeuge des Zusammenhangs, in dem Spinoza einmal mit der Mystik

---

und gäbe gewesen zu sein. So verwendet es Becanus; so Werdenhagen, dieser z. B. S. 80 tanquam aeternam libertatem (Boehme „als"). S. 91 tanquam proprietati. 92 tanquam fratrem (nicht etwa = „wie"). 111, 112 (= tanquam alia aqua = weil es wirklich ein anderes Wasser ist); übrigens auch Spinoza offensichtlich selbst, z. B. III def. aff. 24 expl. prop. 30; V prop. 31, 32, 33 schol.). „Gleichsam als ob" heißt in der Zeit quasi (z. B. Werdenhagen S. 83, 93) oder veluti (81), instar (S. 80). Demnach bestätigt sich, was die apriorische Erwägung besagt (um von zwingenden Deduktionen aus andern Stellen wie II prop. 8, 48 zu schweigen), daß nämlich Spinoza in einer geometrisch gemeinten Definition, die zugleich die (reale) Genesis der definierten Sache ausdrücken sollte, kein „gleichsam" einführen konnte. Man beachte bei Werdenhagen auch norma S. 91, plenitudo S. 135. exprimunt S. 85, expressio S. 85, unusquisque usw. bei W. oft genug. — Anderes im folgenden.

[14]) Aeternitas begegnet überaus häufig bei Werdenhagen; Boehmes „Art" heißt bei W. „modus"; vgl. auch S. 240 ad modum aeternitatis.

[15]) Ungeometrischer Schmuck begegnet in der „Ethik" öfter. Dahin gehört die ausdrückliche Gleichsetzung seiner „Liebe" mit dem Ruhm der Hl. Schrift (V prop. 36 Anmerkung), dahin das mens sana in corpore sano, das omnia praeclara rara (Ethik V Schluß), dahin das umbiegende Zitat aus Ovid Amor II 19 (III prop. 31 coroll.), dem Baensch, weil er sich auf das Zitat kniet, statt es, wie sich gebührt, leicht zu nehmen, nicht nachkommen kann (von solch umbiegender Verwendung sprichwortartig genommener Verse bietet die Literatur der Jahrtausende genug Beispiele. Spinoza legt im ersten Vers auf „pariter" den Nachdruck: „Als Liebende laßt uns (alle) in gleicher Weise hoffen und alle in gleicher Weise (wie jeder andere Mensch) fürchten". Das ist, wie „unde" zeigt, wieder eine Folgerung aus dem vorgehenden Prosasatze); dahin das freie Zitat aus Tacitus Annales I 29 (s. Baensch S. 287).

Jak. Boehmes stand, dessen Namen er nicht einmal kennen mußte, da Werdenhagen immer nur „J. B. Teut." drucken ließ. Möglicherweise aber wollte Spinoza durch den Ausdruck den holländischen Mystikern zu verstehen geben, daß er eine ebenso erhebende und doch viel rationellere Geheimlehre besitze als jene. Der Gegensatz zwischen „sub specie aeternitatis" und „sub duratione" spricht sicher nicht gegen unsere Deutung, eher dafür. Baensch fragt selbst: „Warum sagt Spinoza nicht ‚sub aeternitate'"? Seine Antwort auf die Frage leuchtet mir keineswegs ein. Eben der Nachweis Baenschs, daß Spinoza auch sagte: „unter derselben Art der Notwendigkeit" zeigt, daß „sub specie quadam aeternitatis" ein nicht genauer Ausdruck ist, und II Lehrs. 44, 2. Folges. S. 86 (bei Baensch) schreibt Spinoza der Vernunft als die einzig natürliche Betrachtungsweise die zu, die Dinge „unter dieser Art der Ewigkeit" anzusehen, d. h. die Notwendigkeit der Dinge einzusehen, und zwar als Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst. Negativ wird mit Rücksicht auf die begriffliche und somit der Wesenheit der Einzeldinge entgegengesetzte Natur der Vernunft der Charakter jener Betrachtungsweise durch die Abwesenheit jeder Beziehung auf die Zeit bestimmt.

Konnten denn aber die abstrusen Gedankengänge Boehmes einen so nüchtern denkenden Geist wie den Spinozas fesseln und ihn etwas lehren? Die Frage wäre schief gestellt. Denn wir wissen nicht genau, seit wann Spinoza dem mechanistischen Rationalismus huldigte, der doch wohl unter Descartes', Hobbes' und der neueren Naturwissenschaft Einfluß seine Ethik durchwaltet. Alle allgemeine Analogie und die festen Tatsachen seiner Jugendentwicklung deuten darauf hin, daß die rationalistische Schale erst über die ältere religiöse Schicht seines Denkens herwuchs. Den Erfahrungsbeweis aber, daß Boehme junge hochbegabte, religiös glühende Gemüter packen konnte, muß man nicht erst erbringen.

Nur für die Boehmeschen species aeternitatis ist noch auszuführen, daß ihnen ein tieferer Gehalt innewohnte.

Aus der Vernunft weiß man, erklärt der Mystiker,[16]) daß alle Dinge aus der Ewigkeit entsprungen sind. Und wenn wir auch nicht sagen können, die lautere Gottheit sei Natur, so müssen wir doch

[16]) Viertzig Fragen S. 6. Boehme bezieht sich fortwährend auf das dritte (und vierte) Buch seiner früheren Schriften.

sagen, daß Gott in der Natur sei.[17]) Da aber dort kein Wille, auch kein Begehren ist, so folgt: Die Natur ist in Gottes Willen „erbohren" und eine „Sucht aus der Ewigkeit". Der ewige Wille in Gott ist er selber; der Wille zu gebären, erzeugt den Sohn oder sein Herz, und ebenso den Geist, oder die „Rügung" (concitatio), und zwar letzteren aus dem Willen des Herzens. So stehet die Ewigkeit in drei ewigen Gestalten, „Personen" genannt.

Aber es besteht nicht allein Licht und Majestät, sondern wie die Erfahrung zeigt, analog wie beim Auge, Finsternis. Abgesehen von dem (ersten) Willen und der „Natur", ist keine Finsternis möglich, da nichts ist, „das die giebet". Sobald wir aber den Willen betrachten und damit das Begehren, ohne das der (erste) Wille nichts wäre als eine ewige Stille ohne Wesen, verstehen wir, wovon die Finsternis „urstände". Denn das Begehren ist anziehend, und da es in der Ewigkeit nichts hat als sich selbst, so machet es den Willen voll und das ist seine Finsternis.

Licht und Finsternis sind ineinander. Denn das Licht, d. h. die ewige Freiheit, kann die Finsternis nicht verschlingen, weil das Ewige sich nicht ändern kann. Auch die aus der (ursprünglichen) „stillen Freiheit" infolge des „Begehrens" und seines Anziehens hervorgetretene Beweglichkeit und „Essentz", d. h. „Rügung" in der harten Finsternis und die so entstandene Vermengung von Licht und Finsternis in der „Schärfe", führt nicht zur Trennung im „freien Licht", obwohl dieses durch die Rügung im Wesen mitgeschärft wird. Denn was ewig ist, ist von keinem Anfange und hat kein Weichen auseinander. Die an sich stille Freiheit erscheint so, obwohl sie an sich weder finster noch licht ist, wie ein leuchtender Blitz. Äußerlich ist das ewige Feuer finster, in sich hinein im Willen der ewigen Freiheit ist's ein Licht, das da leuchtet in der stillen Ewigkeit.

An diesem ewigen Feuer aber verstehen wir zehn Gestalten, die alle im Willen erboren werden und alle des ewigen Willens Eigentum sind. Die Freiheit, die den Willen hat, ist Gott selber. Darum ist das Feuer Gottes und so ist es die Ewigkeit.

Die erste Gestalt ist die ewige Freiheit, die den Willen hat und selber Wille ist. Nun hat ein jeder Wille eine Sucht, etwas zu tun

---

[17]) Milarch setzt S. 12 die „ewige Natur" (vgl. Psychol. S. 94 aeterna Natura; der Ausdruck auch bei Spinoza) Boehmes mit Spinozas natura naturans gleich, leider ohne Beweis.

oder zu begehren; und in diesem Willen schauet sich Gott selbst in die Ewigkeit und begehret sich selber.

Die zweite Gestalt ist das Begehrende, das nichts als sich selber hat. Deshalb entsteht eine Finsternis im Willen.

Die dritte Gestalt entsteht aus dem scharfen und ziehenden Begehren als eine „Rügung" in sich selber; das ist der Urstand der Essenzien usw.

Dieser Auszug des Anfangs der „wahren Psychologie" kann uns vorläufig genügen. Er läßt erkennen, wie Boehme zu seinem Begriff der „Gestalt" kam. Er will erklären, wie das ursprünglich leere Ureine,[18] die reine Ewigkeit, sich zu verschiedenen Seinsoffenbarungen verbesondert „Gestalten" sind ihm nichts anderes als irgendwie intuitiv faßbare Darstellungen des in sich unfaßlichen Ewigen Gerade ein derartiges Erfassen der Ewigkeit durch Intuition meint auch Spinoza, wenn er von der geistigen Liebe des Menschen zu Gott spricht. Der Gleichheit des Wortes entspricht demnach doch auch bis zu einer gewissen Grenze eine Analogie der Sachen. Dadurch erhalten wir aber sofort das Recht, nach weiteren sachlichen Berührungen zwischen Spinoza und Boehme zu fragen.

So dürfen wir jedes ängstliche Verbot in den Wind schlagen, das uns etwa unter Hinweis auf Leo Hebraeus verwehren wollte, auch in Boehme wenigstens einen Förderer der Liebestheorie Spinozas zu erblicken. In der Tat entbehrt der deutsche Mystiker den Ausdruck „amor" in einem metaphysisch-transzendenten Sinne nicht. Wenn er den „amor intellectualis" nicht geradezu nennt, so wissen wir durch Spinoza selbst, daß dieser erst den Terminus einführte (V prop. 32 coroll., vgl. prop. 35 demonstr.)[19]. Die Sache aber hat Boehme schon.

Er unterscheidet [20]) ein Licht (lux), das im Feuer wohnt, und das Licht, das gleichsam in der andern Welt wird. Daher kommt ein anderes Feuer, das „Amor" genannt wird, Kraft, Wunder, Süße, Milde (liberalitas), Reinheit. Es ist keine Substanz, auch keine Natur,

---

[18]) In sich geeint (in sese unitus), ist das ewige Feuer ein gewisses Licht (lux quaedam), d. h. innerlich (S. 81).

[19]) Offenbar im Anschluß an den scholastischen amor intellectivus und intellectualis (Thomas).

[20]) Psych. S. 114 ff.

sondern außer der Natur[21]) in einem andern Prinzip. Es ist nichts anderes als eine Majestät der lichten flammenden Macht und hat seinen eigenen Geist, der bewirkt, daß „das sinkende Leben durch den Tod gewinnt“. Dieser ist ein Führer der Essenz der Liebe[22]) in der begehrenden Kraft und ein Eröffner der Essenzien der Liebe. Die Liebe verzehrt nichts, sondern begehrt nur immer und erfüllt.

Kurz und bündig ist zur 47. Frage diese Liebestheorie zusammengefaßt[23]): Das Feuer hat in sich des Feuers Qual. Aber der Wille sinkt in der Angst in Tod ein und grünet in der Freiheit wieder aus, und das ist das Licht mit Feuersqual. Aber es hält nun ein ander Principium inne, „dem die Angst ist Liebe worden“ (anxietas in amorem transmutata).

Wer in seinem Willen, heißt es weiter,[24]) noch etwas reines von der Liebe ergriffen hat, als mancher, der sich doch letztlich vor seinem Ende bekehret, der ersinkt doch also in sich selber durch die Angst; denn das demütige Fünklein (scintilla) geht unter sich durch den Tod ins Leben, da ja der Seelen Qual ein Ende nimmt. Aber es ist ein kleines Zweiglein grünend in Gottes Reich.

Der Seelen Verklärung aber unter dieser Zeit ist, wann sie an die künftige Freude gedenken; so gehet der Geist in die Majestät Gottes ein; davon haben sie Freude (laetitia) und Klarheit. Es ist gar eine süße magische Paradies-Freude in ihnen. Aber das Paradies ist in ihnen noch nicht rege mit gantzer Vollkommenheit. Alsdann ist eine Hütte (tabernaculum) Gottes bei den Menschen (S. 122 deutsch, 288 lat.). —

Sachlich ist der amor intellectualis vielleicht am genauesten in dem „summum Mysterium“ Boehmes enthalten[25]): „Jehovah ist in sich ein Geist. Für ihn ist kein Ort erfunden. Nichts ist ihm ähnlich. Der Geist Gott ist in ihm alles, weil er ein Wille ist im ewigen Nichts und er ist doch in allem nur der einige Geist selbst. Darum darf man das höchste Geheimnis nicht bei einem einzelnen Menschen (in me), nicht in seiner eigenen (äußeren) Vernunft suchen, die wie tot sein

---

[21]) Aus dem deutschen Boehme ergänzt.

[22]) Psych. S. 166.

[23]) Psych. S. 229.

[24]) Psych. S. 242.

[25]) Psych. S. 90 ff.; hier zusammengezogen nach der lateinischen Übersetzung.

muß. sondern in Gott selbst. Wenn unser Wille in Gott begehrend ist, dann ist unser Wille Gottes Wille, dann ist Gott in uns.[26]) Das Wollen und Handeln und der Geist Gottes sucht uns in uns selbst. Dann haben wir göttliche Macht. Alles, was wir dann suchen, haben wir in ihm, da er selbst darin ist. Wir sehen ihn in seinem Lichte (lumen) und sind ganz sein Eigentum.

In den Begriff dieser Liebe zu Gott ist bei Boehme, wie wir sahen, eingeschlossen, daß sie keine ganz vollkommene Liebe sein kann. Ebenso kann das Begreifen Gottes kein volles sein, und Boehme bemüht sich in seinem „philosophischen Globus“ durch Schema, Erläuterung und Bilder doch eine annähernde Erfassung unter einer gewissen Gestalt der Ewigkeit zu entwerfen. Mit ihrer Hilfe lernt der Christ die Gottheit von der Natur unterscheiden; „diese Figur begreift alles, was Gott und die Ewigkeit ist“ (S. 29 deutsch, 121 lat.).

Das, was dazu aus Spinozas Meinungen stimmt, ist so bekannt, daß es nicht besonders erwähnt werden muß. Man muß nur die rationalistische Knochenschale seines Systems ablösen, so vor allem die Unterscheidung der verschiedenen Erkenntnisgattungen, den begrifflichen Gegensatz des Allgemeinen und des Einzelnen, um das innere mystische Mark des lebendigen Gebildes mit Händen zu greifen.

Dann enthüllt sich auch, daß die weiteren Zusammenhänge bei beiden Denkern die gleichen oder doch verwandte sind.

Eine der psychologisch-ethisch auszeichnenden Bestimmungen der geistigen Liebe ist ihre Benennung als „Ausruhen des Geistes“ (animi, acquiescentia), wie sie Eth. V prop. 36 schol. ausgesprochen und durch eine Beweisverschränkung begründet ist (vgl. III aff. def. n. 6 S. 175). Baensch übersetzt den Ausdruck acquiescentia animi recht schief mit „Zufriedenheit des Gemütes“, was offenbar zu wenig besagt, da der geistige Zustand als „Freude“ (Laetitia) bezeichnet wird.[27]) Das Grundwort acquiescere geben Lexika mit „geistige Ruhe, Hoff-

---

[26]) Tunc Deus in te est illud velle et agere. Boehme selbst S. 12 ganz anders: „so ist doch in Euch das Wollen und Tun“.

[27]) Der Zusatz „Wenn man das Wort noch gebrauchen darf“ bezieht sich auf die frühere Beschreibung der „Laetitia“, die ja auch schlecht und hinderlich sowie durch jedes beliebige Ding verursacht sein kann (s. Register bei Baensch), was alles für die auf Gott bezogene geistige Liebe nicht zutrifft, die ein Teil der Liebe Gottes zu sich selbst ist.

nung, Trost, Vergnügen, Wohlgefallen finden" u. a., was alles mehr bedeutet als bloße „Zufriedenheit".

Wie sollte Spinoza ferner es fertig bringen, den gleichen Zustand auch mit „Gloria" wiederzugeben?[28]) Zwar meint er das „Gloria" der „heiligen Urkunden", aber er hat nun doch einmal aus den lateinischen Ausdrücken gerade einen gewählt, der ein stark erhöhtes Gefühl der Befriedigung bezeichnet, die an sich schon mehr bedeutet als „Zufriedenheit". Ebendahin führt der Umstand, daß der Gegensatz zu „Ruhm" die „Scham" (pudor) sein soll (III prop. 30 schol.). „Hochgefühl" würde dem von Spinoza Gemeinten wesentlich näher kommen.

Wir würden nach allem kaum fehlgehen, wenn wir in „Acquiescentia animi" eine „stille Freude" bei der beglückten und beglückenden Betrachtung des „Ewigen" sähen. Der Hinweis auf die vera animi acquiescentia, die nicht von äußeren Ursachen auf vielfache Weisen agitiert wird, die nicht zu sein aufhört, wenn das „Leiden" (pati) durch die einzig herrschende Wollust aufhört, die kaum eine Bewegung (moveri) des Geistes kennt, bildet den zwar nicht rauschenden, aber doch innerlich machtvollen Schlußakkord der gesamten wissenschaftlichen Anstrengung Spinozas (Eth. V prop. 52 schol.). Die Betrachtung seiner selbst und seiner eigenen Wirkungsmacht (III def. aff. 25) erfährt in der geistigen Liebe die höchste mögliche Steigerung (V prop. 27; vgl. IV prop. 52); eben darum fällt hier die geistige Ruhe mit dem Hochgefühl zusammen, das durch die Idee irgend einer Handlung von uns entsteht, die wir uns von

[28]) Da V prop. 36 schol. ein Amor unter Verweis („nam") auf 25 und 30 der Definitionen der Affekte mit „Gloria" gleichgenommen wird, amor aber III prop. 13 schol. als laetitia concomitante idea causae externae definiert wird (vgl. V prop. 33 schol.), muß auch III prop. 30 schol. externae gelesen werden; die causa externa besteht darin, daß wir von andern gelobt oder getadelt zu werden glauben. Die explicatio zu 24 aff. def. verfängt nicht. Dort werden Affekte der Freude und Trauer unterschieden, die von der Idee einer äußeren Sache so begleitet werden, daß diese Idee ihre causa per se oder per accidens ist, und andere Affekte, die von der Idee einer inneren Sache als von ihrer Ursache begleitet werden. V Prop. 36 schol. hingegen ist von der Idee die Rede, die wir von einer äußeren Ursache haben, so daß hier die äußere Ursache den Inhalt der Idee bildet, nicht aber die Idee selbst Ursache ist; der Gegensatz zu „ad obiecta externa" ist: „ad se ipsum" („obiectum internum").

andern gelobt vorstellen. Selbstbewunderung Gottes ist diese beständige und ewige Liebe des Geistes (mens) zu Gott, die aus der „Intuition“ hervorwächst. Sie ist zugleich volle Beherrschung unseres Körpers und schädlicher Affekte durch Vernunft (IV prop. 52; V 10 schol.). Schol. zu prop. 41 in V ist zugleich, mit schol. 2 zu IV prop. 63 verglichen, Zeuge dafür, daß der Philosoph mit seiner Theorie gerade auch Furcht vor dem Tode und Angst aufheben will.

Das ist fürwahr ein Ideal des Lebens, das dem Boehmes nicht ferne steht. Die (jenseitige) Ruhe der Seelen ist ohne Wesen (absque essentia) in der Stille (tranquillitas), da sie in Gottes Hand leben, und keine Qual (angor) rühret sie an, sie haben keine Empfindlichkeit (perceptibilitas) einiger Qual (anxietas),[29] sondern ihnen ist als einem, der in einem süßen Schlaf läge und gar sanfte ruhete. Ihre Verklärung unter dieser Zeit (interea) ist, wann sie an die künftige Freude gedenken, so gehet der Geist in die Majestät Gottes ein, davon haben sie Freude (gaudium) und Klarheit. . . . Es ist gar eine süße magische Paradis-Freude (laetitia) in ihnen“ (S. 121 f. Lat. S. 288). Das Licht (lux) ist mit Sanftmut (mansuetudo) geschwängert (S. 24, 154 lat.).

Man muß nur einmal den jubelnden Himmel älterer Christen, die Verzückung der Neuplatoniker, die wunderbare stolze Seligkeit des aristotelischen Gottes neben Spinoza und Boehme[30]) halten, um zwischen letzteren nur gewisse Unterschiede, zwischen ihnen beiden und den ersteren aber starke Kontraste zu sehen. Was Spinoza neuerte, liegt auf einem andern Gebiete: Er macht die illustratio und transfiguratio Werdenhagens zu einer rein innerweltlichen, natürlichen Leistung, nicht zuletzt unter dem Einfluß des Hobbes, dessen äußerlicher Mechanismus in der Affektenlehre Spinozas deutliche Schatten wirft.[31])

---

[29]) Die Befreiung von Qual und Angst ist der Grundzug sowohl der Metaphysik als der Ethik Boehmes (s. z. B. S. 91, 78 ff., 104 ff.).

[30]) Das immensum gaudium erhebt sich bei Boehme erst auf vierter Stufe der Ewigkeit, wenn sich die Freiheit aus rotem Blitze in feurige Leuchte (lumen) und in den Glanz der Majestät verwandelt (S. 88).

[31]) Besonders merklich in der Lehre von der „Scham“, die Sp. sich offenbar als notwendige Wirkung der Vorstellung denkt, daß eine von uns ausgeübte Handlung von andern getadelt wird. Als ob nicht aus einer solchen Vorstellung infolge innerer Konstellation auch „Ärger“, Auflehnung entstehen könnte?

Auch die Einschränkung des summum mysterium auf wenige Auserwählte lehrt Boehme[32]) ähnlich, wie Spinoza am Schluß der Ethik die kleine Gemeinde schöner Seelen in ihrer mystischen Gestalt.

Wie Spinoza, zieht dann auch Boehme die Konsequenz aus seinem Pantheismus: Nicht in der eigenen Vernunft (ratio), sondern durch Herausgehen aus der ängstlichen Durchforschung der äußeren Vernunft in den Willen Jehovahs und den Geist Gottes, wird der Wille des Einzelnen zu Gottes Willen und wird der Einzelne, von Gott erkannt und geliebt, durch Gottes Geist in sich selbst gesucht. „Findet Gott deinen Willen auf sich gerichtet, dann offenbart er sich in deinem Willen als in seinem Eigentum (proprietas). So erhältst du göttliche Macht (potestas). Alles, was du dann forschst, hast du in ihm, da er in allem ist und ihm nichts verborgen ist. So wirst du die Wunder Jehovahs in seinem Geiste wirken und mich als Bruder in ihm anerkennen" (92).

Wille und Trieb — voluntas und appetitus — sind zwei Begriffe Spinozas, die wie gloria und acquiescentia in se ipso nicht leicht zu klären sind. Wir schicken bei dem Versuch, ihr Verhältnis für unsere These zu verwerten, voraus, daß der Amsterdamer seine Gleichsetzung von Wille und Verstand, einzelnen Ideen und einzelnen Wollungen für eine ziemlich originale Leistung hält (II prop. 49 schol., S. 118 multi[33]) . . . hanc de voluntate doctrinam . . . plane ignorarunt) und daß Descartes an diesem Punkte offenbar nicht nur durch seine Lehre vom unausgedehnten Denken, sondern auch durch seine voluntaristisch geneigte Psychologie trotz des Widerspruchs, den Spinoza gegen die Trennung des endlichen Verstandes und des unendlichen Willens erhebt, einen gewissen Einfluß ausgeübt hat.

Trotzdem kann gleichzeitig eine Nachwirkung der Jugendphilosophie vorliegen. Den Zusammenhang der Willenslehre mit der Theorie von Liebe und Gottesknechtschaft unterstreicht Spinoza selbst am Schluß des zweiten Buchs, ja er nennt geradezu das fünfte

[32]) Vgl. S. 287: (Nur) die hocherleuchteten heiligen Seelen in Gottes Leibe und Kraft haben überschwengliche Wissenschaft und Erkenntnis in Gott.

[33]) Die Übersetzung von Baensch („ist diese Lehre vom Willen gänzlich unbekannt geblieben") ist zwar ungenau (das Perfekt ignorarunt hat zum Subjekt „multi" und ist präsentisch wie noverunt zu nehmen). Aber sicher schreibt sich Sp. mit dem ganzen Satze ein großes Verdienst zu.

Buch als dasjenige, in dem das Wichtigste über den Nutzen des Lehrsatzes 49 zu finden sei (S. 118). II Lehrsatz 48 und 49 müssen zusammengenommen werden: Es gibt keinen unbedingten (absoluta) Willen (voluntas), sondern die Verursachung des Wollens geht ins Unendliche zurück. Wille ist etwas anderes als Begierde (cupiditas), kraft deren die Seele Dinge erstrebt (appetit) oder verabscheut (aversatur); er ist das Vermögen zu bejahen oder zu verneinen (affirmare, negare). Neben dieser intellektualistischen Auffassung steht in III eine andere, die sich zwar auf II bezieht, aber nichts destoweniger die Bedeutung des Willens verschiebt. Jedes Ding strebe, soviel an ihm ist, so heißt es dort, in seinem Sein zu verharren (actualis essentia) und dieses Streben sei mit der wirklichen Wesenheit des Dinges identisch (prop. 6 u. 7). Auch die Seele strebe so auf unbestimmte Dauer zu verharren, und werde dieses Streben auf die Seele allein bezogen, so heiße es Wille, werde es dagegen auf Seele und Körper zugleich bezogen, so heiße es Trieb (appetitus prop. 9 schol.). Trieb sei sonach nichts anderes als des (ganzen) Menschen Wesenheit (essentia) selbst, aus deren Natur das, was zu ihrer Erhaltung diene, notwendig folge. Und also sei der Mensch dazu determiniert, das zu tun. Trieb und Begierde sodann unterscheiden sich nur dadurch, daß Begierde insofern meist auf die Menschen angewendet wird, als sie sich ihres Triebes bewußt sind.[34])

Da aber die Handlungen der Seele wie die des ganzen Menschen immer wieder auf Gott zurückgehen (III prop. 1 demonstr., 2 demonstr., 6 demonstr. u. ä.), muß Gott selbst Wille als Modus seines Denkens zugeschrieben werden, wie denn auch Spinoza I prop. 32 tut. In Gott selbst aber ergibt sich folgendes Verhältnis. Gott ist nicht als die unbedingte unendliche Substanz Wille, sondern nur, insofern er unter dem Attribut des Denkens begriffen wird. Der unendliche Wille wird zum Wirken bestimmt durch Gott, insofern er das Attribut hat, das die unendliche und ewige Wesenheit des Denkens ausdrückt (I prop. 32 demonstr.). Der Wille gehört nicht mehr zu Gottes Natur (vgl. I prop. 17 schol.), d. h. nicht mehr zur naturenden (I prop. 31), sondern verhält sich zu jener als Art der genaturten Natur (I prop. 31)

---

[34]) Diese Unterscheidung gilt auch für III prop. 27 coroll. 3 schol., insofern Wohlwollen offenbar ein Bewußtsein vom Triebe wohl zu tun einschließt (Baensch im Register also ungenau).

genau so wie Bewegung und Ruhe und alles übrige, was aus der Notwendigkeit (necessitas) der göttlichen Natur folgt (coroll. 2). Gott ist somit als wollendes Wesen ebenso gut die Ursache der Essenzen und der Existenz aller Dinge wie als verständiges Wesen, insofern Willen und Verstand dasselbe sind (I prop. 17 schol., prop. 33, vgl. V prop. 36 schol.). Wir dürfen also das Verhältnis zwischen Wille und Trieb, wie es nach Spinoza in der menschlichen Seele vorliegt, unbedenklich auf Spinozas Gott abbilden und dazu lädt noch die Analogie des Verhältnisses zwischen Gottes und der Menschen geistiger Liebe (V prop. 36, vor allem schol.) ein. Dies kann nicht dadurch widerlegt werden, daß Spinoza in aller Schärfe Gottes Verstand und Wille vom menschlichen Verstand und Willen unterscheidet (I prop. 17 schol.).

Die Welt der Dinge muß daher für Spinoza aus Gottes Wille entspringen; sie wird körperlich durch Gottes Trieb (appetitus). Das letztere wird bei Spinoza in den Hintergrund gedrängt dadurch, daß er sich mehr bemühen muß, zu erweisen, daß die Materie Gottes nicht unwürdig sei (I prop. 15 schol.). Welch hohen Rang aber Wille und Begierde mit Liebe unter den Modifikationen der göttlichen Attribute einnehmen, verkündet der Umstand, daß der Pantheist I prop. 31 gerade nur sie und nichts anderes neben dem Verstand für bedeutsam genug hält, um ihre Zugehörigkeit zur „genaturten Natur“ eigens darzutun.

Macht man sich nun klar, daß zwischen der „Ethik“ und zwischen Boehmes Einfluß der umgestaltende Eingriff des Descartes liegt, so werden die erheblichen Gegensätze zwischen Boehmes und Spinozas theologischer Willenslehre nicht hindern können, die starke Verwandtschaft zwischen beiden zu erkennen. Gewiß müßte Spinoza, da er das Denken als Attribut zwischen die göttliche Substanz und die göttlichen Modi einschob, den ursprünglichen stillen Willen Boehmes ablehnen, der bei diesem offensichtlich als ursprüngliche wesentliche Eigenschaft Gottes auftritt; gewiß konnte Spinoza auch durch Hobbes' mechanische Bewegungstheorie nicht dazu veranlaßt werden, den logisch-rationalistischen Charakter seiner Theorie von der Genesis der modi zugunsten der dynamistischen Theorie Boehmes von der Entstehung der Welt durch „Attraktion“ zu verwischen oder gar aufzugeben. Aber bleibt nicht bei Spinoza Gott als die ursprünglich „freie Ursache“ (Eth. I prop. 17 coroll. 2)? Hat bei Descartes,

Hobbes oder Geulincx der göttliche Wille für die Entstehung der Welt die mächtige Bedeutung wie bei Spinoza? Wie kommt in den Lehrsatz 31 des ersten Teiles neben den „Verstand" Wille, Begierde und Liebe? Ist nicht auch bei ihm der Wille das Primäre, der Trieb mit der Begierde das Sekundäre? Sind nicht die Termini bei diesem Verhältnis dieselben? Auf letzteren Punkt dürfen wir einen größeren Nachdruck legen. „Appetitus est figura quaerentis voluntatis", sagt Boehme-Werdenhagen (S. 94, vgl. 79). Ohne Wille kein Trieb (ubi non est voluntas, ibi quoque nullus appetitus), aber auch ohne Trieb kein Entstehen (procreatio): Namque appetitus est attrahens, . . . hinc voluntati insinuat et eam reddit plenam sui . . . Atque sic attractio facit motionem et Essentiam . . . Voluntatis appetitus efficit essentias et attractionem (79 f.). Quo maior est voluntas, eo maior quoque exurgit essentia et eo potentius quoque fit conceptum[35]) illud (80 f.). Quod ante (logisch-real und zeitlich) appetitum existit extra desiderium, liberum est et nihil, quum tamen sit (S. 82), d. h. der reine Wille, die pura Deitas (S. 79).

Der Ausdruck cupiditas verschwindet bei Boehme-Werdenhagen so ziemlich hinter „desiderium" (unaquaeque voluntas desiderium habet quid agendi aut appetendi S. 82. Desiderium efficit sc. appetitus ebda). Doch steht in bemerkenswertem Zusammenhange cupere: quod neque voluntas pati cupit, sed appetitus (S. 82). Interim tamen (doch auch) voluntas non cupit id perpeti, ut trahatur, quia ipsius proprium ius est quietudinem amare (S. 86).

„De libertate humana" überschreibt Spinoza sein letztes Buch. Auch Boehmes „Psychologie" ist ganz von dem Freiheitsideal getragen. Die gesamte Schöpfung muß für den Mystiker ihrem Ursprung entsprechend aus der in sich drängenden Angst (anxietas) in die Freiheit (libertas) streben, die nichts anderes ist als Licht gegen die Finsternis geachtet (S. 102 ff. lat., 19 d.). Indem das Sinken (depressio) der Verdemütigung zu einem inneren Ersterben der Angst führt, geht die Angst in die stille Ewigkeit (tranquilla aeternitas) über (transit), d. h. in die Freiheit (S. 113 lat.). Das Menschentum (humanitas)

---

[35]) Boehme selbst: „je mächtiger wird es geschärffet". Werdenhagen verändert hier wesentlich. „Conceptum" kann nur etwa „Umfang" bedeuten. Mit „concipit" übersetzt W. gleich darauf Boehmes „fänget" (das Licht), mit conceptibile Boehmes „umfassend", S. 88 mit conceptum Boehmes „gefasset", S. 90 mit conceptio „Fassen".

liegt in der Natur (S. 130 lat.); aber die göttliche Freiheit außerhalb der Natur (S. 131 lat.). Nicht in dieser äußeren Welt sind wir zu Hause, sondern in den beiden inneren Welten, in welche[36]) wir allhier werben (operamur), dahinein gehen wir, wann wir sterben (S. 144 lat.; 41 deutsch).

Gott als „Freiheit" und doch sich notwendig auslebend — dieser, was die „Freiheit" anlangt, offene, was die Notwendigkeit betrifft, unausgesprochene Gedanke, ist das verbindende Mittel für alle Folgerungen, die Boehme entwickelt Da es für einen Pantheisten selbstverständlich ist, daß er deterministisch verfährt, genügt es, einen Satz herauszuheben: Das Fleisch Gottes, Christi, der Jungfrau empfängt im Menschen seine Kraft (durch den inneren Geist) und gewissert (certum reddit) den äußeren Menschen, daß er eben das tut, was sein Macher (factor) haben will, als es dann auch also eine Gelegenheit (conditio) mit dieser Feder (calamus) hat und gar nichts anderes" (S. 48 d. = 156 lat.).[37]) Das ist der Determinismus bis aufs Beispiel (für Spinoza in unserem Zusammenhang III aff. def. p. 6; V prop. 10 schol.).

Darum darf auch umgekehrt bei Spinoza prop. 42 in V als mystisch begründet angesprochen werden: daß wir die Gelüste deshalb hemmen können, weil wir im Genuß der Glückseligkeit sind. Je mehr sich die Seele der göttlichen Liebe erfreut, um so größere Macht hat sie über die Affekte und um so weniger leidet sie von den Affekten, die schlecht sind, heißt es in der Begründung. Das ist nichts anderes als eine Übersetzung des theologischen Lehrstücks von den Wirkungen der heiligmachenden Gnade, die von gewissen Theologen mit der Liebe identifiziert wird, ins Mundane. Sieht man bei Boehme scharf zu, so sucht er nicht anders das spezifisch Dogmatische der christlichen Gnadenlehre zu überwinden.

Einen wesentlichen Bestandteil des holländischen Systems, der nicht ohne Zusammenhang mit der Liebestheorie ist,[38]) macht die Lehre von den „Essenzen" der Einzeldinge aus, die an einer Stelle des „Traktats über die Läuterung des Verstandes" als res fixae et

---

[36]) Die lat. Übersetzung hat offenbar falsch: „in quem". — Ist etwa statt „werben" zu lesen: „werken"?

[37]) Vgl. S. 84.

[38]) Über den Führer und Eröffner der Liebe-Essenzien S. 25 deutsch.

aeternae bezeichnet werden.[39]) Die Dunkelheit des Ausdrucks, die Richter aus dem vorbereitenden Charakter des Traktats erklärt, könnte ebenso gut ihre Ursache darin haben, daß für Spinoza und seine Freunde die Auffassung der Essenzen eine geläufige Sache war. Auch hier führt Boehmes „Psychologie“ gut in einen damals in Holland bekannten Gedankenkreis ein[40]):

Die aeternitas ohne (extra) Natur kann die empirisch nachweisbare Finsternis nicht entstehen lassen (edere). Wille und Begierde sind es, die das zustande bringen, insofern die Begierde anziehend wirkt; ohne Begierde würde der Wille nichts sein und eine ewige Ruhe ohne Essenz. So aber macht die Anziehung (attractio) Bewegung und die Essenz. Die voluntäre (voluntarius) Begierde bewirkt also die Essenzen. Was ewig ist ohne allen Anfang (ex nullo initio), hat kein Aufhören durch ein anderes. Je größer (aber) der Wille ist, eine desto größere Essenz entspringt auch. So entsteht auch die ruhige Freiheit, die Licht hineinsendet und in der Licht (lux) und Glanz (splendor) leuchtet. Jetzt hat man auch im Feuer (ignis) eine hinreichende[41]) Erkenntnis aller Essenzen. Wenn auch in der ewigen Essenz ein solches im Äußern aufleuchtendes Feuer nicht zu ersehen ist, so ist es doch im innern „herben Willen“, während der äußere herbe Wille finster bleibt.

Bei der ersten „Gestalt“ der Ewigkeit, der ewigen „Freiheit“, ist von Essenz noch nicht die Rede. Auch nicht bei der zweiten Gestalt, da bei ihr noch nichts „Perzeptibles“ vorhanden ist; sonst würde sie irgend eine Essenz „konstituieren“ und hinwiederum selbst in einer „gewissen“ Essenz sein, die sie hervorbrächte. Da sie aber ohne Essenz ist, zeigt sie die Ewigkeit an, d. h. das Gute selbst. Sie ist die tranquillitas und der ewige Friede. Da sie eine ungeheure Fülle (amplitudo) und ohne Grund (fundus) ist, wo weder Zahl noch Ende, noch Anfang enthalten ist, hat sie gleichsam sich selbst zum Spiegel (speculum). Sie ist alles und doch gleichsam nichts. Sie durchschaut sich selbst und findet nichts als das A, was ihr Auge darstellt (exhibet), das Auge des Abgrunds (Abyssus). Dennoch[42]) fügt sie den Ursprung (origo) der Essenz hinzu.

[39]) Wenzel und Richter; s. letzteren S. 117 ff.

[40]) Psych. S. 79 ff.

[41]) Hier schon der Terminus sufficiens.

[42]) Das Fehlen der Essenz wird hier oft betont.

Erst die dritte „Gestalt“ der Ewigkeit ist die causalis origo der Essenzen[43]. Indem die Begierde heftig und anziehend wird, bewirkt sie eine Bewegung gegen sich selbst, so daß von da an im „Auge“ und Willen Essenzen sind.[44]

Nicht ohne Belang ist, daß bei Boehme wie bei Spinoza die „Essenzien“ aus dem Willen hervorgehen. Die Essenzen sind auch für Boehme nichts anderes als die inneren Wesenheiten der unterschiedlichen Dinge. In gewissem Sinne erfaßt der deutsche Mystiker gelegentlich sogar den Begriff des Attributs in dem Ausdruck: Tum quoque in igne sufficientem habetis cognitionem essentiae essentiarum omnium (S. 81).[45] Sobald etwas Erkenntliches (perceptibile) ist, sobald konstituiert (constitueret) es irgend eine Essenz.[46] Obwohl Gott ursprünglich und in zweiter Gestalt der Ewigkeit in sich (in se) noch nicht Essenz ist, sondern nur ewige Freiheit (S. 86), so fügt er doch der Essenz den Ursprung zu (addit), indem der ewige Ursprung dazu determiniert wird (determinare), daß er etwas (aliquid) sei (S. 82 f.). Indem der Trieb scharf und anziehend wird, bewirkt er endlich die dritte Gestalt der Ewigkeit, d. h. die Bewegung in sich selbst, die der kausale Ursprung der Essenzen ist, so daß von jetzt an im Willen Essenzen sind (86). In vierter Gestalt der Ewigkeit offenbart sich Gottes Heiligkeit in ziel- und zahllosen Wundern, die sein eigen Wesen ausmachen (S. 88[47]), vgl. 90).

Diese Essenzen müssen bei Boehme von den drei Prinzipien der göttlichen Essenz unterschieden werden, die mit den drei göttlichen Personen zusammenfallen (S. 77 f.). Letztere stellen den „Heiligen Ternar“ in Einer Essenz dar (S. 89).[48] Größte Bedeutung

---

[43]) S. 86 ff.

[44]) Für Spinoza s. Albert Rivaud, Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza. Paris 1905.

[45]) S. auch S. 88 mirabilia, quae propriam eius essentiam constituunt. S. 90 consistit ex tribus principiis.

[46]) Daß es keine Anzahl der ewigen Dinge gibt wie auch nicht Zeit und Ort, betont B. oft. Interessant ist die Stelle: Aeternae essentiae in divino centro Majestaetis nullus prorsus est numerus (S. 107 lat.).

[47]) Werdenhagen übersetzt wieder miserabel Boehmes: „Gottes Heiligkeit ist ein ewiger Anfang in nichts gefasset als nur in Wunder“ mit: in nihilo conceptum velut (!) in mirabilibus.

[48]) Höchst sonderbar heißt es S. 88, die Essenz manifestiere sich im „Willen“, wobei offenbar die göttliche Essenz gemeint ist.

für die „Geburt“ (progeneratio) des Lebens hat der (Hl.) Geist als dasjenige, was das Leben des Prinzips „repräsentiert“. Die Geburt nämlich ergreift (apprehendere) die Freiheit nicht außer sich, sondern in sich im „Centrum“; sie greift sich selber in sich und machet Majestät in sich selber; es ist dann, als ob aus einem Tode oder Nichts ein Leben würde. Was so in sich alleine wohnet, heißt Principium und das, darinnen es wohnt, „Natur“. Der eine Geist (spiritus) des Prinzips steht im Gegensatz zu den sieben Geistern (der Natur). Dieses „Prinzip“ ist die Kraft (vis virtusque), aus der Ewigkeit erboren (progenita). Und der Eingang (introitus) oder ewige Anfang der Kraft (virtus) ist der Kraft Leben und Geist, der die Essenzen der Gebärerin (matrix) führt. So geht der Geist im Herzen Gottes (Gott Sohn) aus den feurigen lichtflammenden Essenzien hervor (S. 89). Während sich Gott also in Gott Sohn (im „Auge“) sieht, daß er „alles“ (omnia) ist, fühlt, schmeckt, riecht er sich im Geiste, daß er gut ist. So ist im Geist die Rügung (concitatio) in der Kraft und die Vielheit (multiplicitas) ohne Grund und Zahl, in der die ewige unwahrnehmbare (insensibilis) Vielheit (multitudo) entsteht (S. 90).

Was jedoch in sich ist, das ist außer sich nicht kenntlich (cognoscibile), aber nach dem Geiste wohl erfaßbar (perceptibile). Also treibet das Innere aus sich und offenbart (manifestat) sich in Figuren, sonst würde Gott nicht erkannt (S. 90). So ist der Geist Gottes in den Dingen alles; denn es ist ein Wille im ewigen Nichts und ist doch in allem wie Gottes Geist selber (S. 91).[49])

Nachdem wir Gründe haben, es für wahrscheinlich zu halten, daß Spinoza wirklich in die Gedanken- und Gefühlswelt seiner boehmistischen Jugendfreunde hineingewachsen war, dürfen wir endlich auf einige Ähnlichkeiten des Denkens hinweisen, die allgemeinerer Natur sind. Was wir in der „Ethik“ als meisterlich geübte Methode antreffen, setzt psychologisch eben als fertige Denkgewohnheit eine vorhergehende längere Einübung voraus.

Vor allem kannten schon die Boehmisten durch ihr Haupt eine Zweiseitentheorie.[50]) „Äußerlich ist das ewige Feuer finster, in sich

---

[49]) Hier ist schon von einer Verneinung (abnegatio) des Willens zum Leben die Rede. Abnegatio auch S. 104.

[50]) Ich nenne so der Kürze halber das, was Alfr. Wenzel, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1911, 143 S. 18 mit Friedrichs lieber Zweiformentheorie nennt.

hinein ist's Licht" (81), diese Lehre kehrt in der „wahren Psychologie" immer wieder. Boehme ringt ja förmlich, den Gegensatz von Licht und Finsternis als im Ureinen zusammenfallend zu erweisen. Dem Kenner der platonisch-neuplatonischen Metaphysik kann es nicht zweifelhaft sein, daß damit der Gegensatz von Geist (spiritus) und Materie symbolisiert ist, und dafür spricht jede weitere Seite des Büchleins. Man nehme dazu noch folgende Verzweigungen des Kerngedankens.

Das „große Geheimnis" (S. 46 deutsch, S. 153) birgt folgende Weisheit: Unaquaeque substantia in duabus essentiis consistit, veluti in interno et externo; unum quaerit et invenit alterum. Externum est natura; ac internum est Spiritus super naturam: nec tamen est separatio nisi in eo quod tempori certo est inclusum; ibi tempus dirimit metam, ut ita finis exordium inveniat (S. 153 lat; S. 46 deutsch). An anderer Stelle: Solange ein Ding für sich gehet, so ist ins Innere kein Finden, alleine der Geist, der im Innern wohnet, der findet sich selbst im äußeren. Aber das äußere Leben findet nicht das innere, es habe dann des Inneren Geist . . . So redet das äußere Leben vom inneren und kennet doch das nicht. Alleine der innere Geist erfüllet den äußeren, daß also der äußere ein Mund (os) ist und der Innere hat und führet das Wort, daß also das innere Reich im äußern im Schalle offenbar stehet und das ist nun das Wunder (S. 48 deutsch).[51]

---

[51]) Hier darf auch an Goethes „Nichts ist innen, nichts ist außen", „Name ist Schall und leerer Rauch" erinnert werden. Der biblische Ton, den Boehme gerade da anschlägt, wo er vom „Innen" und „Außen", vom „Suchen" und „Finden" spricht, konnte Goethe in seiner pietistischen Zeit wohl fesseln. Ebenso Boehmes Satz: „Also erkennen wir den Grund dieser Welt, daß sie eine Figur der Innern sei" (S. 48 deutsch). Auch „Mütter" gehörte zum Ideenkreis der Boehmisten: Die Welt ist „nach beiden Müttern eine Figur der Innern"; die beiden Mütter sind die beiden Feuer, d. h. das Feuer des Grimms und das Feuer des Lichts. Der Spiegel des Grimms ist das äußere Feuer, der Spiegel des Lichts der Ewigkeit die Sonne; des Grimmes Wesenheit ist die Erde, des Lichtes (der Liebe) Wesenheit das Wasser (ebd. S. 48; lat. S. 157). Man vergleiche damit, wie Faust zu den „Müttern" in die Erde vordringt und wie aus den Wellen des Wassers (Thales) Feuer und Licht hervorgehen, damit „Eros" herrsche (v. 8432—8487). Selbst das drängende Sehnen hat bei Boehme sein bedeutsames Analogon. Wenn Goethe noch aus seiner magischen Zeit (nach Boehme geht eine Magie in die andere) Erinnerungen an Boehme hatte, würde er eben die Stelle bei Plutarch später hinzugefunden und die Anzahl der Mütter vermehrt haben. — Boehmes „Stirb und Werde" bei Goethe ist ja weltbekannt.

Ein flüchtig in den geometrischen Beweis hineingeworfener Vergleich zerreißt den Vorhang, den der über seine Jugend hinausgekommene Denker hier vor seine hinterbewußten Vorstellungen gezogen hat. „Wahrlich, wie das Licht die Finsternis offenbart", heißt es II prop. 43 schol., „so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen". Gewiß: Für uns ein trivialer Vergleich. Aber für Spinoza eben viel mehr. Seine Leser aus den Kreisen der Boehmisten sollten ihn verstehen. Sie verstanden ihn, da ihnen das erste Glied des Vergleichs durch Boehme in Fleisch und Blut übergegangen war. Spinozas „Sicut lux seipsam et tenebras manifestat", ist in jedem Teile dem Wort- und Gedankenschatz Werdenhagens entnommen. „Wahre und falsche Idee", so steht sofort darauf zu lesen, „verhalten sich wie Wesen und Nichts zueinander" (ens ad non ens); im Lehrsatz 35, auf den der Philosoph hierbei verweist, fehlt diese starke Ausdrucksweise und sind moderne Wendungen gewählt. Aus Boehme wird der Vergleich sofort verständlich.

Selbst der erkenntnistheoretische Grundsatz des Rationalismus, den Spinoza als der erste so packend ausführt, daß nämlich die sinnliche, äußere Erkenntnis chaotisch, sinnlos, ungeordnet bleibt, die geistige aber wesenhaften Sinn gibt, klingt schon bei Boehme durch: „Der Innere (Geist) ist ein Prophet, und der äußere begreifet das nicht. So er's aber begreift, so hat er Gottes Wesenheit in sich" (S. 48 deutsch). Das Begreifen aus Gottes Wesenheit ist bei Spinoza eben das mit amor intellectualis verbundene Erkennen der dritten Erkenntnisart.[52])

Für die Stimmung der Boehmisten ist kaum etwas so bezeichnend wie das Stück „von der fünften Gestalt des Feuers im Ewigen Willen" (S. 13 ff. deutsch). Es handelt im Tiefsten von „der Fortpflanzung (propagatio) der ewigen Natur". Man verstehet darin zwei Reiche, ein gutes und fröhliches sowie ein böses und grimmiges, ewig neidisches und trauriges. Die Zeit, das Verborgene (abditum)

---

[52]) Vgl. Alfr. Wenzel, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 143, 1911 S. 16 (mit Friedrichs). von Dunin-Borkowski weist mich während des Druckes darauf hin, daß sich aus Hiel, Von der verborgenen Ewigkeit Christi usw., 1687 (übersetzt nach dem Druck d. J. 1582) die drei Erkenntnisarten ergeben: c. 36 S. 106 ff. 1. die bildliche Einsprechung Gottes „aus den Wolcken, aus dem wilden heydnischen verwüsten Wesen"

zu finden, sei nun endlich da; aber es könne nur gefunden werden von vielen, die da treu sein und sich in Gott demütigen (in humilitate vere vivida) und in seinem Geist und Willen suchen werden, d. h. allein in „Gottes Auge".

Niemand wird die Ähnlichkeit mit Spinozas Philosophie verkennen, die eben durch die Entgegensetzung des Niedrigen und des Guten in der Menschheit sich wesentlich von denen des Descartes und des Hobbes unterscheidet und der Demut mehr Nutzen als Schaden zuschreibt (die Stellen bei Baensch im Register).

Die Entstehung der Materie verkündet beinahe mit Zudringlichkeit das Kapitel von der sechsten „Gestalt des Feuers": Niemand mit einiger Vernunft kann dem widersprechen, daß zwei Prinzipien in einem Wesen stehen. Dabei hat sowohl das Lichtleben, das ein Herz des Feuerlebens ist, als auch das Feuerleben, das eine „Ursache" des Lichtlebens ist, seine Qual und Treibung. Bei jedem Feuer ist daher eine Materie, daraus es brennet, d. h. ein finsterer Körper (corpus), der mit der äußeren „Qual" (originatio) dieser Welt verbunden ist (S. 102 lat.; S. 18 d.). Mit anderen Worten: Der Urwille macht, da er rein aus sich nichts erreichen oder finden kann, sich selbst eine „Figur" und eine Gleichnis (similitudo), im Begehren (appetitu) mit dem strengen Ziehen (attractio); und das strenge, herbe, bittere, finstere Wesen (essentia) ist die materialische Gleichnis selber. Es frißt sich selber und ist selber die Materie des Feuers, daß also der ewige Blitz immer währet. Das ist die Rügung und Urstand (causa) des Lebens. Und das ist ein Prinzipium (S. 103 f. lat.; 19 d.). Das ist gleichbedeutend mit einem ewigen Geiz, der im Suchen der Essenzien die unzählbare und unergründliche Vielheit gebiert,

. . . . anfänglich doch nicht weiter dann in der menschlichen „opinianischen" (vgl. die Stufe Spinozas „opinio") . . . . noch ganz im irrdischen Wesen begriffen". S. 107. Vgl. S. 109. 2. Die Einsprechung des „vermummten klugen Vernunft-Geistes (vgl. Spinozas zweite Stufe, die Überzeugung aus Vernunftgründen) S. 109. 3. Das unmittelbare ungeteilte „Sehen des unendlich vollkommen-ewigen Wesens Gottes" oder „Begreifen" des ewigvollkommnen Wesens Gottes (vgl. die dritte Erkenntnisstufe des Tract. brevis II 2, 2 u. 3 S. 115). Der Gegensatz ist hier die geteilte Gesellschaft, die der bekehrte Autor „vorhin" bei sich zu haben pflegte, d. h. die geteilten Sinne und irdischen Lüste.

seine eigene Wurzel, die Finsternis, verachtet. Davon kommt's, daß in jedem Willen jeder Essenz wieder ein Zentrum eines ganzen Wesens ist. Und das ist die Ursache der Schöpfung dieser Welt und daher urständet (originem traxit) die Materie der Erde, der Sterne und Elemente, auch alle Kunst, Witz, List, Trug, Falschheit, Geitz und Hochmut in den Kreaturen dieser Welt (S. 105 f. lat. = 19 f. d.). Die äußere Welt mit den vier Elementen ist aus der inneren erzeugt (procreatus) (S. 135 lat.). Alle Materie ist in der Potenz des wahren Feuers (Jehovahs) gelegen (S. 87 lat.).[53])

Es ist ferner nicht allzu schwer, einen mos geometricus in des Mystikers Weltableitung zu ersehen; man weiß aus Proklos, daß die Forderung und Gewohnheit eines geometrischen Verfahrens den Neuplatonikern nicht fremd war.[54])

Ein anderer Rückstand aus Spinozas Frühzeit scheint der „Sohn Gottes" zu sein, der im „Kurzen Traktat" zuweilen auftaucht.[55]) Richter meint, die Scholastik, vielleicht auch die Kabbala habe da einen plotinischen Gedanken vermittelt. Das, was wir oben über die Entfaltung der drei göttlichen Personen, vor allem des „Sohnes" als des Herzens aus Gott durch Boehme vernahmen, erlaubt uns, ein neues „Vielleicht" hinzuzusetzen. Die Merkmale, die Richter[56]) dem „Sohn Gottes" im Verhältnis zum Urwesen zuschreibt, passen im allgemeinen ausgezeichnet auf Boehmes „Sohn". Gott selbst ist der ewige Wille und dieser ist in ihm, er geht darauf aus, sein Herz (cor suum) oder „den Sohn" (filium ohne Zusatz wie bei Spinoza) zu erzeugen.[57]) Die heilige Ternarzahl[58]) in einer Essenz ist der „Vater", die ewige Freiheit ohne Grund, d. h. die zweite Gestalt der Ewigkeit.

---

[53]) Dort Genaueres.

[54]) Kaum mehr bedarf es nach all dem Gesagten einer ausdrücklichen Erwähnung, daß das von Alfr. Wenzel (S. 399) an Spinozas Substanz vermißte „Quellen" auch in der Psychologie Boehmes fehlte.

[55]) Sigwart bei Richter S. 103 ff.

[56]) S. 105 ff.

[57]) S. 79. Dort verweist Boehme für das Genauere auf das dritte Buch seiner früheren Schriften.

[58]) S. 89 f.

Daß sich die Boehmesche Theologie dem jungen Spinoza vor allem durch die tolerante Auffassung Jehovahs, durch die von Werdenhagen stark vermehrten biblischen Belege empfahl, wird wohl ohne weiteres einleuchten; Werdenhagens Behauptung, daß Juden, Türken, selbst Heiden in ihrem Aberglauben viel ernstlicher, emsiger, andächtiger und an guten Werken viel reicher seien als die Christen[59]), kam den Ansichten des „abtrünnigen" Juden nicht wenig entgegen. Umgekehrt scheut er sich bekanntlich nicht, den Geist (spiritus) Christi mit der idea Gottes gleichzusetzen, von der es allein abhänge, daß der Mensch frei sei und daß er das Gute, das er für sich begehre, auch für die übrigen Menschen begehre (IV prop. 68 coroll.). Einen modulus (Modell) oder Idea kennt auch Boehme (S. 105, 155 ff. lat. u. ö.); aus ihr geht die creatio hervor zur „Existenz", die ähnlich ist dem bewundernswerten Auge Jehovahs (Gott Sohn). Diese „Idea" wird von Boehme auch speculum genannt und im Zusammenhang damit ist von „Liebe und Zuneigung (dilectio) Jehovahs" gegenüber den Sterblichen die Rede, sowie vom Geist (spiritus), der der Spiegel seines „Machers" ist: Christi Fleisch hat im „Geist" seinen „Propheten" (S. 156 f.).[60])

---

[59]) Henke-Mirbt bei Hauck, Realenzyklopädie. Die Äußerung auch aus d. J. 1632. Leider kann ich in der Kriegszeit andern Werken Werdenhagens nicht nachgehen.

[60]) Facies totius universi (s. darüber u. a. Alb. Rivaud, Les notions d'essence et d'existence dans la philos. de Spinoza S. 167 f. u. ö.) oder dergl. gelang mir bisher nicht in dem Gestrüppe der Boehme-Werdenhagenschen Psychologie zu erspähen, obwohl bei den Symbolen „Oculus", Imago, Speculum das Bild nicht fern lag. Einer meiner Schüler (Ostlender) fand gelegentlich einer auf Humes Glaubensbegriff gerichteten Arbeit bei Calvin Instit. christianae religionis I c 9 n 3: Mutuo enim quodam nexu Dominus verbi spiritusque sui certitudinem inter ac copulavit: ut solida verbi religio animis nostris insidat, ubi affulget spiritus, qui nos illic Dei faciem contemplari faciat . . . ut vicissim nullo hallucinationis timore Spiritum amplexemur, ubi illum in sua imagine, hoc est in Verbo, recognoscimus. In der Bibel ist nach Ausweis der Konkordanz der Ausdruck facies Domini, Dei im alten Testament nicht selten. Wahrscheinlicher aber ist mir, daß der entsprechende Ausdruck Avicennas nachwirkt, der VI De Naturalibus IV 2 von einer „facies" der Imaginatio spricht und dort darunter die Außenseite der letzteren oder ihr Gesicht versteht, das auf die Sinnendinge gerichtet ist (genau ad sensibilia habet); es setzt diese „facies' dem sensus communis gleich.

Vergeblich freilich scheint mir vorläufig der Versuch, festzustellen, wer den Schüler der Synagoge auf den von ihm ausdrücklich dem Paulus zugeschriebenen Satz brachte: Omnia in Deo esse et in Deo moveri. Näher als der Wortlaut bei Geulincx (G. Th. Richter, Spinozas philosophische Terminologie. Leipzig 1913 S. 168) käme immerhin noch der bei Boehme: In Deo res omnes sunt, in eo vivimus et fovemur atque eius sumus progenies (S. 78).[61]) Geulincx sagt dem griechischen Text entsprechend: in ipso vivimus, movemur et sumus. Werdenhagen verfügt über ein großes biblisches Stellenmaterial und kurz vorher ist Paulus genannt (S. 76). Der Druckfehler „fovemur“ statt „movemur“ könnte Spinoza nicht belästigt haben. Indes der berühmte Satz lag doch auf der Gasse. Den konnte Spinoza leicht seiner Lehre gleichartig finden. Man wird nicht vergessen dürfen, daß Boehme, wenn er Gott zugleich als „Nichts“ schildert, bedenklich von Spinoza ab- und nahe an Hegel heranrückt. Einige seiner hierher gehörigen Aussprüche sind:

Gott rein in sich als bloßer leerer Wille ist stille Ewigkeit (transquilla aeternitas, S. 81), Stille (tranquillitas) und ewiger Friede (aeterna pax) (S. 83), ist nichts (nihil), obwohl sie ist, ist alles (omnia) und doch gleichsam (quasi) nichts (83, 89 f.), ist ohne Essenz (S. 83), eine ungeheure Weite ohne Grund (ingens amplitudo absque fundo, S. 83). Daraus wird erst die „stille Freiheit“ (quieta libertas, S. 81), die weder Finsternis (tenebras) noch Licht (lux) enthält, in scharfem Trieb und Anziehung geschärft (ebd).

Spinoza würde ferner nur zum Teil den Satz unterschrieben haben: Quod in aeternitate Spiritus est, id in hoc mundo essentia et substantia est (Werdenhagen S. 110). Auch ist Gott für Boehme nicht Natur, er wird nur dazu.[62])

Doch die scharfen Gegensätze zwischen beiden Philosophen zu belegen, kann nicht Aufgabe dieser Abhandlung sein. Wir wissen, was den starken Umschwung im Denken des Holländers herbeiführte. Nur würden wir jetzt uns so ausdrücken: Durch die große Einheitskonzeption Boehmes war Spinozas Blick von vornherein für die Inkonsequenz im Substanzdenken des Descartes geschärft. Gibt man

---

[61]) Vgl. S. 287 lat.: Jehovah omnia in omnibus implet.

[62]) S. 79 freilich auch dicendum est, quod Jehovah in Natura sit.

eine solche Genesis des neuen Systems zu, dann ist unwahrscheinlich, was Baensch meint, daß nämlich Spinoza überhaupt eine Begründung seiner Definitionen geplant habe. Die Annahme ist auch aus dem Grunde unmöglich, weil dann ja die geometrische Methode prinzipiell aufgegeben wäre.

Vielleicht könnte man das Verhältnis zwischen mystisierendem Hintergrund und rationalistischem Vordergrund im Systeme der Ethik auf eine Formel bringen, die durch eine zu Spinozas Zeit noch sehr übliche Begriffsbildung nahe gelegt wird: Der mystische Stoff ist durch die rationalistische Form umgeprägt worden.[63])

---

[63]) Ich bitte, den Satz nicht mit ganz andersartigen Auffassungen zu verwechseln, wie etwa mit der maßlosen Übertreibung Milarchs (a. a. O. S. 21): Spinoza fasse die Theosophie Boehmes in logische Kategorien.

II.

Über die Bedeutung der gegenwärtigen Zeit als Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit.

Von
Rudolf Tönnis, Berlin-Dortmund.

Die weltgeschichtlichen Ereignisse unserer Zeit zwingen alles Denken in ihren Bann, lenken den Blick in verstärktem Maße auf die Tatsächlichkeiten des Lebens und rufen eine große passive Einheit der verschiedensten Denkrichtungen hervor. Eine notwendige Wirkung, die uns auf die Lehren, die uns das Leben jetzt gibt, vorbereitet und dafür empfänglich macht.

Wenn ein gewaltiges Unwetter über eine Gegend dahinbraust und allem, was lebt, mit Vernichtung droht, da vertragen sich Wolf und Schaf. Die Fragen der Selbsterhaltung, die jeden mit gleicher Wichtigkeit angehen, sind die nächstliegenden, und aller Wille richtet sich in gleichem Sinne gegen den gemeinsamen Feind. Unter der Wucht der gemeinsamen Interessen treten alle unterschiedlichen Meinungen in den Hintergrund.

Gegenüber dem früheren Parteihader auf allen Gebieten wirkt die gegenwärtige Volkseinigkeit in ihrer erhebenden Größe wie eine wunderbare Erlösung von allen „Engherzigkeiten und Kleinlichkeiten“, die das wissenschaftliche und öffentliche Leben scheinbar ganz unnötig zu zersplittern schienen. Nun ist plötzlich ein gemeinsames, alle vereinendes Ziel da; ein beherrschender Gedanke bewegt das ganze Volk.

Aber der gemeinsame Gedanke, so groß und qualitativ wertvoll er auch sein mag, ist mehr ein äußerlicher, d. h. ein durch äußere Anlässe hervorgerufener. Er trägt zwar wesentlich zur Klärung vieler Streitfragen bei und hat seine bleibende Rückwirkung auf alle

inneren Verhältnisse, wie wir schon jetzt sehen und wie das in der Geschichte nach allen großen Kriegen der Fall war, aber die Lösung grundsätzlicher Gegensätze trägt er nicht in sich, trägt er wenigstens zunächst nicht in sich.

Von allen großen Ereignissen werden große Wirkungen erwartet. Wer aber die Hoffnung hegt, daß mit der äußeren Einigkeit auch die Zwiespältigkeit der innerpolitischen Gesinnungen, die ja die weitesten Kreise berühren, beigelegt sein könnte, wird sich schwer enttäuscht sehen. Den Wandel der Gesinnung erwartet jede Partei von der andern; sie selbst weiß nichts von ihrem eigenen bösen Geist der Unverträglichkeit.

Die alten Streitfragen sind nur eine Zeit lang von der Tagesordnung abgesetzt und ad acta gelegt. Auch sorgt die Zensur für Orientierung der zu erörternden Fragen an der Zeitlage. Sie können weder durch ein großes Zeitereignis erledigt, noch auf andere Weise beseitigt werden. Es sind eben innerpolitische Lebensaufgaben, die gelöst werden müssen, es gibt keinen andern Weg.

Die innerpolitischen Fragen und solche anderer Lebensgebiete treten nur solange in den Hintergrund, wie die einende Ursache anhält und stark genug anhält. Ist das Kriegsgewitter vorbei, so müssen auch notwendigerweise die alten Fragen wieder auftauchen und der alte Hader und Streit um grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten, (die letzten Endes in einer uneinheitlichen Lebensauffassung ihre gemeinsame Wurzel haben), ist wieder da.

Unbemerkt wird vielfach unsere gegenwärtige Einigkeit von denjenigen, die hinter den Ereignissen eine tiefere Wandlung der gesamten Menschheit vermuten, in unklarem Verständnis des Drängens des deutschen Zeitgeistes in glattem Hinüberfluß auf diese übertragen und von der Zukunft erwartet. Die Ereignisse der ersten Kriegsmonate und die beispiellosen ferneren Erfolge unserer Heere, schienen ja die kühnsten Erwartungen zu rechtfertigen. Im Verlaufe fast zweier Kriegsjahre ist jedoch eine erheblich klarere Erkenntnis der Sachlage eingetreten, die zu nüchternster Betrachtung derselben zwingt und die Hoffnungen der Zukunft auf ein durch die Tatsachen berechtigtes Maß herabsetzt. Die Meinungen über höhere Ziele sind daher recht verschieden.

Während der eine jede Erörterung nicht realistischer Ideen von der Hand weist und alle über die nächstliegenden praktischen Forderungen des Lebens hinausgehende Fragen für verfehlt wähnt, hält der andere in der Stille an unbestimmten fernen Zielen fest: hinter dem Dunkel des Gestehens verbirgt sich mehr, als nur politische oder wirtschaftliche Meinungsverschiedenheiten. Um Meinungsverschiedenheiten handelt es sich allerdings, aber sie liegen tiefer, sie gehen aus von grundsätzlich verschiedenen Welt- und Lebensauffassungen. Es kämpft der sachlich-idealistische deutsche Geist gegen den naturhaft-egoistischen englischen!

Wenn auch vom deutschen Geist viel zu erhoffen ist, so ist er doch keineswegs heute soweit gereift, daß eine durchschlagende Wirkung auf die Lebensauffassung fremder Nationen schon jetzt zu erwarten wäre. Diese Gedanken sind es auch keineswegs, die uns einen; wenigstens walten sie nicht bei der großen Mehrheit vor. Die das Volk beherrschende Einigkeit müssen wir zunächst trennen von denjenigen, die wir eventuell für die Zukunft der Menschheit durch den deutschen Idealismus erwarten.

Der Krieg, d. h. das Bewußtsein, daß uns ein schweres Unrecht geschieht, sowie der Zorn gegen die gemeinsamen Feinde, sind die Ursache der Einigkeit im allgemeinen. Der uns gegenwärtig beseelende Einheitsgedanke ist nur spontan unter dem Zwang der Notwendigkeit entstanden, erstreckt sich auch nur auf unsere politische Lebenseinheit und ist wegen seines subjektiven Charakters nicht geeignet, in Beziehung zur Menschheit zu stehen. Diese wird gerade durch subjektive Affekte und nationale Meinungen zerrissen. So erbittert wie heute haben die Nationen in ihren Gegensätzen einander noch nie gegenübergestanden. Es ist, als ob die Harmonie der Menschheit in der Tat ein leerer Traum sei.

Aber trotzdem: hinter der Ursache der deutschen Einheit, hinter dem Bewußtsein des schweren Unrechts wird unbewußt mehr empfunden als bewußt erkannt wird, und wenn auch zwischen dem deutschen Einheitsbewußtsein und der Harmonie der Menschheit eine gewaltige Kluft liegt, eine nähere Beziehung ist doch vorhanden. Es fragt sich nämlich, ob nicht das Rechtsbewußtsein, das in uns lebt, sich auf Tatsächlichkeiten stützt, die dem Recht an sich, die dem Recht als solchem also von Haus aus zu Grunde liegen, d. h. aber ein solches wäre, das nicht nur unserm nationalen

Rechtsbewußtsein entspräche, sondern dem aller Völker, wenn sie zur Anerkennung dieser ihrem Standpunkt übergeordneten Wahrheit gebracht werden könnten.

Das müßte eine Wahrheit sein, die nicht von unserem persönlich nationalen Willen abhängig wäre, sondern an sich bestände, also dem Leben als solchem zu Grunde läge und dem sich jeder als letzte Wahrheit zu fügen hätte. Freilich gibt es diese Wahrheit heute noch nicht, sie läßt sich aber gewinnen, sie läßt sich ableiten aus der klar gesehenen Entwicklung des Lebens.

*

Wer das Geschehen von einer höheren Warte aus betrachtet, dem muß sich die Tatsache aufdrängen, daß ja die gleichen sozialpolitischen Fragen alle Völker beschäftigen, ebenso wie die gleichen Probleme der Wissenschaft und die höchsten geistig-seelischen Lebensfragen die gesamte Menschheit betreffen. Beide Problemgruppen sind Teile eines großen geistigen Reifungsprozesses der Menschen und speziell der höheren nationalsozialen Entwicklungseinheiten derselben.

Wie aber aus dem Ausgange der kriegerischen Konflikte — in welchem Sinne es auch sei — die Lösung der höchsten Probleme hervorgehen soll, ist zunächst ganz unklar; es ist ohne weiteres nicht zu ersehen, wie sich etwa die Streitfrage zwischen Individualismus und Sozialismus, zwischen Egoismus und Altruismus, zwischen Realismus und Idealismus, zwischen Nationalismus und Universalismus, zwischen Monismus und Dualismus, zwischen Wissenschaft und Religion lösen sollen; denn diese Fragen berühren sich alle und alle hängen in der Tiefe miteinander zusammen.

Die geistige Entwicklung der Menschen ist seit der Renaissance und Reformationszeit in wachsendem Maße eine expansive gewesen und dehnte sich schließlich so weit aus, daß die Menschen nun jede geistig-seelische Einheit und Konzentration auf allgemeine Ideen entbehren. Eine höhere geistige Führung durch von allen anerkannte und sie in gleicher Weise beherrschende Gedanken fehlt heute völlig.

Die geistige Zerrissenheit der Menschheit von heute ist eine wesentliche Ursache des Krieges, die bei unserer hohen Kultur als Hohn auf die Gesittung empfunden werden muß. Die alten Ideale sind verblaßt und neue sind noch nicht da.

*

Einende Menschheitsgedanken barg seinerzeit das Chirstentum, aber jene Epoche war noch nicht reif, die ganze Wahrheit zu erkennen und so verband sich mit jenem Gedankengebäude sowohl ein unwahres Weltbild als auch eine ebenso unhaltbare Lebensanschauung, d. h. soweit sie auf dogmatischer Grundlage ruht. Die christlichen Gedanken haben Kriege zu keiner Zeit verhindern können, sie mußten aber im selben Maße ihre einende und verpflichtende Kraft umsomehr einbüßen, je mehr die Erfahrung allen Einsichtsvolleren sagte, daß die Wirklichkeit des Lebens mit jenen Lehren nicht übereinstimmte. So mußte das Interesse der Völker auch in erhöhtem Maße auf nächstliegende, die eigene Zukunft betreffende Fragen zurücksinken, als daß sie sich für allgemeine Menschheitsgedanken hätten erwärmen können.

Von humanitären Menschheitsgedanken kann erst dann diese verpflichtende Kraft ausgehen, wenn ihnen diejenigen Gedanken klar bewußt zu Grunde gelegt werden können, die ihrem Wesen in der Tiefe des Unbewußten, d. h. an sich zu Grunde liegen.

Es ist nicht in Frage zu stellen, daß die christliche Lehre hohe Wahrheitswerte in sich birgt, die alle Zeiten überdauern werden, aber ebenso richtig ist es, mit den Tatsachen zu sprechen und zu behaupten: Hätte sich die Kraft der christlichen Ideen als genügend stark erwiesen, so hätte der Krieg gar nicht entstehen können, daß er doch entstand und Jahrzehnte hindurch unter den Augen der offiziellen Vertreter der christlichen Lehre sich vorbereiten konnte, beweist, daß die Lehre nicht aus sich heraus die Kraft besaß, das gegenwärtige Schicksal von der Menschheit abzuhalten. Sie hat das schwerste aller Dramen der Menschen nicht nur nicht von den Menschen im allgemeinen abwenden können, sondern nicht einmal von den christlichen Völkern untereinander. Es sind in der christlichen Lehre noch nicht die Wahrheiten ausgesprochen, die sich als Führer im Leben bewähren.

Es gilt also die christlichen Ideen auf ihren wahren Wert zurückzuführen, so daß sie sich sinnvoll und ohne Zwang in das an sich bestehende Lebensgetriebe einfügen. Bevor dies aber möglich ist, müssen wir das Leben selbst in seinen Grundzügen kennen und die Wahrheiten der neuen Zeit, denen jene christlichen Ideen allein nicht gewachsen waren, zu gewinnen suchen.

Einende Menschheitsgedanken können nur gewonnen werden, indem wir die Wahrheiten, die dem Leben an sich zu Grunde liegen, zu Richtlinien fürs Leben machen und aus ihnen die fehlenden Ideale ableiten.

Die bleibenden Werte, welche unsere verfließende Epoche gegenüber allen früheren Zeitperioden neu herausgebracht und zum alten Bestande des Wissens als neu hinzugefügt hat, und die ihr den besonderen Stempel aufdrücken, konzentrieren sich im Entwicklungsgedanken: Das Leben unterliegt in all seinen Erscheinungsformen der Entwicklung und diese Wahrheit steht jetzt ebenso im Mittelpunkt einer Weltanschauung, ist ebenso unvergänglich wie diejenige, die den ethischen Gehalt, d. h. den Kernpunkt der christlichen Lehre ausmacht. Da beide wahre, fundamental wahre Bestandteile des Lebens bilden, so können neue, allgemein anzuerkennende, einende Gedanken nur aus der Verschmelzung beider Gedanken hervorgehen.

*

Wir müssen zwischen zwei christlichen Gedankenkreisen unterscheiden, die an sich nichts miteinander zu tun haben.

Der eine entspringt den in der menschlichen Natur begründeten höheren: altruistischen Trieben und erstreckt sich auf allgemeine Menschenliebe und Betonung des Einzelmenschenwertes. Der höheren Natur entstammt auch die Sehnsucht der Menschen nach Erlösung von dem Elend des Daseins, nach einem höheren, lauteren, vollkommeneren Leben als dem allgemeinen Ziel der Menschen. Diese Sehnsucht ist auch im Menschen selbst vorhanden, ist eine Eigenschaft seiner Seele, ist in seiner höheren Natur begründet und besitzt somit gleichfalls eine Naturgrundlage, die in allen gesitteten Völkern lebt, ob sie nun buddhistisch, mohammedanisch oder christlich sind. Aber die Erklärung, was unter diesem höheren Leben, das uns über die Not des täglichen Lebens emporheben soll, zu verstehen und der Weg, wie ein solches Leben zu erreichen ist, sowie überhaupt die Erklärung des allgemeinen Weltgeschehens und des widerspruchsvollen Lebens, die sich um diese zentralen Empfindungen und Gedanken bewegt, sich also notwendigerweise mit dem inneren Sehnen verbinden muß und geradezu den Inhalt der Naturgrundlage zu bilden

hat, ist bei der christlichen Lehre in wesentlichen Gesichtspunkten ebenso verfehlt, wie bei den übrigen universal-religiösen Systemen. Es sind die willkürlich angenommenen Dogmen, sie bilden den zweiten Ideenkreis.

Der unaufgeklärten Zeit ihrer Entstehung gemäß ist eine richtige Erklärung der Welt und des Lebens aber auch gar nicht zu erwarten und darum trifft jene Stifter und Verkünder keinerlei Vorwurf. Im Gegenteil, für ihre Zeit waren ihre oder ähnliche Lehren notwendig, die Menschheit verlangte nach Ideen, die sie befreiten, von der damals vorherrschenden Not des Daseins.

Für eine Lehre, die uns heute noch befriedigen würde, waren jene Zeiten bei weitem nicht reif, sie würde, ganz abgesehen von der Unmöglichkeit ihres Entstehens, auch jenen Menschen nicht das haben nützen können, wie die ihrem Verständnis angepaßten einfachen Deutungen, die eben dem Geiste ihrer Zeit entsprungen waren.

Da die Grundlagen zu dem richtigen Weltbild noch nicht erforscht waren, so mußte das alte Weltbild, sowie die Anschauung vom Leben: was seine Bedeutung und sein Sinn ist, in wesentlichen Zügen unrichtig ausfallen.

*

Aus dem Studium der Natur hat sich im Laufe der Jahrhunderte eine solche Fülle sich gegenseitig stützenden und ergänzenden wissenschaftlichen Tatsachenmaterials zusammentragen lassen, daß es sich zu dem festen Fundament einer neuen Weltanschauung ausbauen ließ.

Besonders war es der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts festere Gestalt gewinnende Entwicklungsgedanke, welcher Licht auf die Entstehung der Pflanzen- und Tierwelt warf, deren Existenz bis dahin allen unbegreiflich erschien, denen die naive Erklärung des mosaischen Schöpfungsberichtes nicht genügte.

Die Auslese und Anpassung im Daseinskampf bildeten Begriffe von großer Tragweite auch für das Leben des Menschengeschlechts. Nach der Entwicklungslehre steht der Mensch in enger Beziehung zum Tierreich, ist aus ihm hervorgegangen, im Gegensatz zu der Anschauung der Kirche, die zwischen Mensch und Tier bezw. zwi-

schen dem Menschen und der übrigen Natur eine große Kluft annimmt.

Der Daseinskampf, dem die christliche Lehre aus dem Wege zu gehen suchte und der, wie jedem unbefangenen Blick offenbar wurde, nicht allein im Pflanzen- und Tierreich, sondern auch unter den Menschen bestand, wurde plötzlich in seiner ungeheuren Bedeutung für alle Lebewesen klar. Unklar blieb jedoch seine Berechtigung oder Nichtberechtigung unter den Menschen, denn der Mensch war doch schließlich nicht mit den Tieren auf eine Stufe zu stellen, er besitzt höhere edlere Eigenschaften. Andererseits bildete der Daseinskampf, der die tüchtigen Geschöpfe über die weniger tüchtigen zum Sieger machte und alle Unfähigen zurückhielt, einen wichtigen Faktor auch im Leben der Menschen; im Kulturleben der Menschen, für welches in der christlichen Lebensanschauung gar kein rechter Platz zu finden war, denn nach den christlichen Anschauungen war das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse von Jugend auf. Diesem irdischen Dichten und Trachten entspringt aber gerade das Kulturleben mit seinen Kämpfen und seiner Not. Wer nun die Not zu bekämpfen trachtet, der darf nicht das irdische Sehnen und Wünschen, das Dichten, Trachten und Streben, das ja den ganzen Inhalt unserer Seele ausmacht, verurteilen und den Daseinskampf verneinen und alle Zwiespältigkeit mit ihren Leiden und ihrer Not auf eine Schuld der Menschen zurückführen wollen. Eine solch primitive Erklärung kann heute nur noch einer seichten Auffassung genügen, die von dem wirklichen Ineinandergreifen der Lebensfaktoren keine Vorstellung besitzt. Nur in der vollen Bejahung des Lebens, in seinem Verständnis und in der sinnvollen Anpassung an die Tatsächlichkeiten desselben können wir eine Erklärung und langsame Lösung der Widersprüche finden.

*

Friedrich Nietzsche erfaßte zunächst die biologische Bedeutung des Entwicklungsgedankens und seine Tragweite für das Menschengeschlecht und mit heiligem Zorne wandte er sich gegen die christliche Lehre als eine Lehre erbärmlicher Sklavenmoral, die gerade die kraftvollsten und tüchtigsten Menschen unterdrücke, dagegen alles Niedrige und Schwächliche geradezu künstlich großzüchte. Er predigte die alleinige Existenzberechtigung eines Herren-

menschentumes und die rücksichtslose Bekämpfung aller Elenden und Schwachen.

In der Befürwortung dieses krassen Egoismus kehrt Nietzsche in gewissem Sinne wieder zu Verhältnissen zurück, wie sie zur römischen Kaiserzeit bestanden, aus jenen heraus war aber die christliche Moral entstanden; sie war eine Überwindung und Besiegung dieser egoistischen Zustände: eine Besinnung auf die edleren Eigenschaften im Menschen, denen sie zum Siege verhalf. Damals galt der Starke alles, der Schwache nichts. Eine Rückkehr zu diesen Zuständen wäre aber kein Fortschritt.

Nietzsche überträgt mit seinen Forderungen den Daseinskampf der Tierwelt ohne weiteres auf die Menschen und läßt ihre höheren, sittlichen Eigenschaften außer acht. Diese scheinen ihm gefährlich, insofern sie die Entwicklung eines kraftvollen Menschengeschlechts unterdrücken, d. h. nach der dogmatisch christlichen Lehre unterdrücken. Der Hinweis, daß der Wille zur Macht nicht an sich selbst orientiert sein darf, sondern Mittel zu höheren Zwecken ist, fehlt zwar nicht bei Nietzsche. Doch wird die sittliche Disziplinierung des Machtwillens nicht genügend betont, denn es fehlt noch der Maßstab, woran der Wille zu orientieren ist.

Da die Entwicklung des Menschengeschlechts aus dem Tierreich und die Vererbbarkeit lebenstüchtiger Eigenschaften auf die Nachkommen wissenschaftlich unumstößlich feststeht, so sind mit den Lehren Nietzsches wichtige Fragen für die Zukunft des Menschengeschlechts angeschnitten, Fragen mit starkem Wahrheitshintergrunde, die nicht mehr von der Tagesordnung verschwinden können, es sei denn, daß sie gelöst werden. Die Bedeutung Nietzsches besteht demnach vorwiegend in der Stellung der neuen Probleme, nicht in den Antworten, die er darauf gibt. Er selbst erachtet diese Fragen, die im übrigen eine ganze Reihe weiterer Probleme nach sich ziehen, auch noch nicht für gelöst.

So wie Nietzsche den Gedanken des Willens zur Macht in dem Mittelpunkt einer neuen Lehre stellt, von dem aus er alle Lebensverhältnisse betrachtet, so haben auch frühere Erzieher der Menschheit, die die Probleme des Lebens zu lösen sich bemühten, von einem bestimmten ethischen Gedanken aus diese Antworten geben zu können geglaubt, die dann ebenso einfach wie einleuchtend erschienen.

Plato zeigt den Menschen in hohen Zielen und Bildern das Ideal. Christus lehrt die Nächstenliebe, Kant verweist uns auf die Pflicht, nach Schopenhauer kann nur das Mitleid der Ausgang aller Moral sein, Bentham stellt die Wohlfahrtsmoral als letztes Ziel auf.

So werden von diesen und anderen Denkern bestimmte Leitgedanken zu Richtlinien fürs Leben gemacht, denen sich alle Handlungen unterordnen sollen. Ein jeder hat ein anderes Hauptziel im Auge.

Die Einseitigkeit dieser Forderungen ist uns heute Lebenden, die wir allmählich einen Begriff von der Vielseitigkeit des wirklichen Lebens erhalten haben, mehr und mehr zum Verständnis gekommen.

Die Breite des Gesichtsfeldes war früheren Zeiten durch die noch fehlende Tatsachenkenntnis verengt. Solange wie die Menschen dem chaotischen Dunkel gegenüberstehen, das sich von keiner Seite recht in Angriff nehmen und erklären lassen will, ist natürlich jeder Lichtstrahl, der konsequent das Leben durchdringt, zu seiner Aufhellung wichtig. Die Philosophen konnten an Hand der Tatsachenkenntnis und gemäß ihrer individuellen Anlage zunächst nur einseitige Richtlinien entdecken, die an sich nicht falsch, sondern in ihrer Einseitigkeit schief gesehen sind und darum Falsches enthalten.

Wir Menschen von heute erkennen mehr und mehr, daß wir die Denker der Vergangenheit weder ablehnen noch eines ihrer Systeme, so wie es ist, annehmen können; sie alle enthalten bleibende Werte, und die Kämpfe jener um die Wahrheit waren nicht umsonst. Wir dürfen indessen die Wirklichkeit *nicht bestimmten Gedanken unterordnen.*

Die Wirklichkeit besteht an sich, wir müssen daher das Leben, *wie es ist*, erklären, d. h. aber *aus ihm* die Richtlinien zu gewinnen suchen, die wir brauchen. Es kann ja kein Zweifel sein, daß wir zu einer harmonischen Lebensführung weder das Ideal der Menschenliebe, noch aber die Eigenliebe, noch die Pflichterfüllung, noch das Mitleid oder die soziale Wohlfahrt usw. entbehren können. Wir bedürfen all dieser und anderer Wahrheiten, jede an ihrem Teil und jede zu ihrer Zeit. Wir bedürfen eines *höchsten* Gutes, das alle diese Ziele als seine Teilziele unter sich faßt.

Die Dinge liegen weit komplizierter, wie ursprünglich vermutet werden konnte. Viele Forderungen des Lebens laufen nebeneinander

her, greifen vielseitig ineinander und ergänzen einander zu einem Lebensganzen.

Es kann nur eine Philosophie geben, welche das Leben, wie es ist, erklärt. Sind die Grundlagen einer Welt- und Lebensanschauung wahr, so müssen sich auch die Philosophien aller Zeiten, soweit sie lebenswahre Bestandteile in sich bergen, glatt in sie einfügen lassen.

Es müssen somit zunächst die Grundlagen der Welt- und Lebensanschauung festliegen, ehe jene Einzelwahrheiten als solche recht erkannt und an ihren Platz gerückt werden können; bis dahin können sie nur annähernd begrenzt und in ihrem Wert beurteilt werden.

Eine genügend fundierte Weltanschauung besitzen wir heute, aber es fehlt uns die Lebensanschauung, die dazu gehört, und die organisch aus ihr herauswachsen muß.

Da jede Lebensanschauung letzten Endes in eine Ethik ausmündet, die ihre Krönung bildet, so muß unser Streben darauf gerichtet sein, die ethische Lebenswahrheit zu finden, die eben auch nur aus dem Leben selbst abgeleitet werden kann, nur in ihm selbst seine Herkunft haben kann.

Im Leben selbst muß sie also ihre nährenden Wurzeln schlagen, aus ihm ihre gesunde Kraft saugen, um sie dem sich entfaltenden höheren Leben zuzuführen. Nur dann kann das kulturelle Leben der Völker dauernden Bestand haben, nur dann ist es davor gesichert, falschen Idealen nachzujagen und in falscher Richtung über das Ziel hinauszustreben, oder auch zu erschlaffen, zu entarten, in sich selbst zurückzusinken und zugrunde zu gehen.

Das Geschehen unserer Zeit drängt uns aber auf Erkenntnis dieses höchsten Gutes hin, es verkörpert sich in der Entwicklung Deutschlands.

*

Die Ethik der allgemeinen Menschenliebe war, wie wir sagten, ein fundamentaler Bestandteil des Lebens und dieser dem Altruismus entspringende Teil versagte in der sich langsam vorbereitenden kritischen Situation der europäischen Menschheit. Den andern lebenswahren Bestandteil glaubten wir in der Entwicklungslehre finden zu müssen. Aus der Lebensentwicklung muß sich der neue noch fehlende ethische Bestandteil ableiten lassen. Solange wir

diesen noch nicht besitzen, greift die Lebensentwicklung auch bei uns Menschen immer wieder auf den krassesten Egoismus, der dem biologischen (des höheren Menschen unwürdigen) Daseinskampf zu Grunde liegt, zurück.

So sehen wir es zur Zeit des römischen Imperialismus, so auch in Nietzsches Gedankengängen und so sehen wir es im gegenwärtigen Weltkrieg. Er steht im engsten Zusammenhang mit dem unserm modernen Leben fehlenden Hauptbestandteil der Ethik. Er steht in engster Beziehung zu den größten Problemen der Menschheit. Sie kämpft den Daseinskampf in der gigantischten Form, die er jemals, solange die Erde steht, angenommen hat.

Die Welt erhält ein Beispiel von unerhörter Wucht; ein praktisches Beispiel von eindringlichster Kraft und Tiefe, von oben herab, von höchster offizieller Seite gegeben, rückwirkend auf die gesamte Menschheit, sie vorbereitend auf das, was folgen muß:

Es spitzt sich das Weltgeschehen auf ein Prinzip zu! In Deutschland verkörpert sich das Entwicklungsprinzip und mit Deutschland ringt sich der Entwicklungsgedanke zur offiziellen Anerkennung seines Rechts durch. Sichentwickelndürfen ist ein Recht, das an sich besteht, ist also ein Naturrecht, weil das Wesen alles Lebens auf Entwicklung begründet ist.

Mit dem Entwicklungskampf Deutschlands wird die gesamte Menschheit auf das Entwicklungsproblem: auf Entwicklung als eine wirkende Macht in uns aufmerksam, die ganz allgemein jedes Volk und jeden einzelnen Menschen betrifft. Die Entwicklungslehre als solche setzt sich zur offiziellen Anerkennung durch. Sichentwickeln-dürfen ist das erste Recht jedes Einzelmenschen und jedes Volkes. (Vergl. Grundgedanken nur neuen Ethik.)

*

Im Zentrum der christlichen Lebensanschauung steht die Nächstenliebe. Im Zentrum der Entwicklungslehre, die der monistischen Welt- und Lebensanschauung zu Grunde liegt, steht der Daseinskampf, der im Egoismus wurzelt Altruismus und Egoismus stehen sich in zwei Weltanschauungen gegenüber. Der Monismus lehnt den Altruismus aber keineswegs ab; im Gegenteil, er bemüht sich, ihn organisch einzugliedern.

denn heute ist er nur erst lose angegliedert. Aber auch die christliche Anschauung lehnt den Egoismus nicht grundsätzlich ab. Es gilt also eine Synthese zwischen Egoismus und Altruismus zu gewinnen und ihre gegenseitige **organische** Durchdringung herbeizuführen, um eine einheitliche Lebensanschauung zu gewinnen. Es gilt, die in jedem qualifizierten harmonischen Menschen liegenden Naturgrundlagen der Seele, zu denen außer dem egoistischen und altruistischen Streben vor allem auch die Sehnsucht nach einem vollkommeneren Leben gehört, die Sehnsucht aus den Unvollkommenheiten des Jetztzustandes herauszukommen, stark in den Vordergrund zu stellen, sinnvoll zu verstehen und den sehnsüchtigen Menschen den gangbaren Weg zur Befreiung von der Not des Daseins zu weisen.

Egoismus, Altruismus und Sehnsucht nach größerer Vollkommenheit sind die drei Punkte, die wir lebenswahr zu verschmelzen haben.

Der Weg, wie wir die Unvollkommenheiten überwinden können, ist uns allein durch den deutschen Idealismus angezeigt und zwar durch den praktischen Idealismus. Durch den praktischen Idealismus der Wirklichkeitsidealisten, der sachlich denkenden, real blickenden und aktiv schöpferischen Idealisten, können wir zu größerer Vollkommenheit gelangen. (Der praktische Idealismus steht keineswegs im Gegensatz zum philosophischen Idealismus, er geht vielmehr glatt aus ihm hervor.)

Der Idealismus ist an Individuen gebunden. Das idealistisch und realistisch zugleich veranlagte Individuum ist nicht etwa ein zwiespältiges Wesen, sondern gerade ein harmonisches. Idealismus und Realismus ergänzen sich zu einem harmonischen Ganzen. (Vergl. Über das Wesen des Idealismus).

Da das realidealistische Einzelindividuum für seine Person und allein auf sich selbst gestellt nichts Großes verwirklichen kann, sondern dazu stets der Mitarbeit zahlreicher Hilfskräfte in Arbeitsteilung und durch Organisation einer größeren sozialen Gesamtheit bedarf, so ergibt sich daraus im Keime eine Synthese zwischen Individualismus und Sozialismus.

Den Wirklichkeitsidealisten kommt kraft ihrer Fähigkeiten die höchste Leitung in allem, was Organisation heißt, zu, alle übrigen nicht real-idealistisch Veranlagten ordnen sich ein in seine Organi-

sation; ein jeder hat an dem Platze zu stehen, der ihm nach seinen Fähigkeiten und Anlagen zusagt und zusteht.

Die krassen Zustände im heutigen sozialen Gesellschaftsorganismus, wie sie zwischen Besitzenden und besitzlosen Arbeitern, zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern bestehen, sind zurückzuführen auf den uns noch fehlenden ethischen Bestandteil, welcher aber aus dem Entwicklungsgedanken zu gewinnen ist und auf eine sittliche Disziplinierung des egoistischen Sichauswirkens hinausläuft, das, je weniger es sittlich gehemmt ist, einen umso krasseren Daseinskampf nach sich zieht. Alle Willensrichtungen bedürfen der gemeinsamen Orientierung an einem übergeordneten höheren Ganzen. Dieses Ganze ist die **aufsteigende Lebensentfaltung.**

Das zukünftige Ganze liegt aber den inneren Willensrichtungen (den Triebrichtungen in uns) bereits in der Anlage zu Grunde, es wird bis jetzt nur noch nicht bewußt erkannt. Es ist das gleiche Prinzip, das die Ursache der gesellschaftlichen Harmonie bildet; denn trotz aller Streitigkeiten fällt der Gesellschaftsorganismus doch nie auseinander. Selbst aus den chaotischen Zuständen großer Revolutionen haben sich, wenn auch nie ideale Zustände, so doch immer wieder relativ harmonische Verhältnisse und meistens auch bessere wie zuvor herausgestaltet.

Die Summe der zentrifugalen und zentripetalen Willensrichtungen trägt die Harmonie bereits in sich. Wir können aber die uns von Natur gesteckten Ziele erst bewußt anstreben, wenn wir sie erkannt haben, und damit würden wir zugleich große, alle Menschen vereinende Gedanken gewinnen.

Gelingt es uns, die ethische Lebenswahrheit zu finden, so wird es uns klar werden, wie die Streitfragen zwischen Individualismus und Sozialismus, zwischen Egoismus und Altruismus, zwischen Realismus und Idealismus, Nationalismus und Universalismus, Monismus und Dualismus, Wissenschaft und Religion in der Tiefe alle miteinander zusammen hängen.

Auf der ethischen Lebenswahrheit baut sich das Rechtsgebäude der sozialen Gesellschaft auf, die Wahrheit dient den Rechtsanschauungen als Grundlage. Gesellschaft und Menschheit erhalten also ein gemeinsames Fundament.

*

Entsprechend der ungeheuren Größe der Katastrophe der Menschen ist auch die Bedeutung der aus ihr hervorgehenden Wahrheiten für sie. Noch nie, solange unser Planet besteht, hat sich Ähnliches auf ihm zugetragen, und demgemäß ist auch der geistige Aufschwung, der die Menschheit in der Tiefe aufrütteln wird.

Die Bedeutung der gegenwärtigen Zeit ist also darin zu erblicken, daß das Weltgeschehen auf eine Verschmelzung der Grundgedanken des dogmenfreien Christentums mit den Grundgedanken der naturwissenschaftlichen Forschung: der Entwicklungslehre hinausdrängt, oder mit anderen Worten: Aus den gewaltigen Zeitereignissen, wird eine Verbrüderung zwischen Wissenschaft und Religion hervorgehen, die Hand in Hand dem gemeinsamen, natürlich-göttlichen Ziele zustreben, ein vollkommeneres Leben herbeizuführen.

Wir stehen vor dieser entscheidenden Wende und werden sie erleben.

III.

Zum Problem der Gegenstandssetzung der Philosophiegeschichte.

Von

Dr. David Einhorn, Wien.

Wie die Philosophie ihr Suchen mit dem Suchen nach dem Gegenstande der Philosophie beginnen muß, so muß auch die Philosophiegeschichte im Gegensatz zu fast allen anderen erkenntnisgeschichtlichen Untersuchungen die Bestimmung ihres Gegenstandes überhaupt als ihr erstes und vielleicht eines der ernstesten Probleme behandeln. In bezug auf die Philosophie sind wir uns allgemein einer äußerst merkwürdigen Freiheit bewußt, ihren Gegenstand in dieser oder jener Weise bestimmen zu können: sei es im Anschluß an irgendwelche Überlieferung oder eine zeitgenössische Auffassung die erste Entscheidung über Sinn und Sein der Philosophie zu treffen, sei es auf einem selbsteigenen Wege neue Wirklichkeiten als die wahren Erkenntnisgebiete der Philosophie hinzustellen. Diese Freiheit bezw. die ihr entsprechende wunderbare Wandlungsfähigkeit des Gegenstandes der Philosophie im Laufe der Zeiten unterscheidet die letztere schlechterdings von aller empirischen, d. h. an einen bestimmten Gegenstand unabänderlich gebundenen Wissenschaft — wie dies bereits und wohl zu allererst Hegel genau gesehen und hervorgehoben hatte. Denn es wäre doch ganz ungereimt, wenn jemand allen Ernstes behaupten wollte, daß eine Erfahrungswissenschaft, wie etwa die Botanik oder die Mineralogie ihre althergebrachten Forschungsobjekte aufgeben und ganz andere Bezirke der Gesamtwirklichkeit, etwa die Bewegungen der Himmelskörper oder die Grundformen des religiösen Erlebnisses für sich eines Tages in Anspruch nehmen könnten. Die Wissenschaft zeichnet uns ihren

Gegenstand vor. In der Philosophie sind wir es, die dem Erkennen seinen Gegenstand aus freien Stücken setzen. Indem nun differente Forscher auf differenten mehr oder weniger selbständigen Wegen von dieser ihrer wunderbaren Freiheit Gebrauch machen, entsteht jenes gewaltige Chaos der bisherigen Gegenstands-Setzungen der Philosophie, jenes so häufig geschilderte und als leider ganz unheilbares Übel beklagte bellum omnium contra omnes, das seinesgleichen im Bereiche des menschlichen Erkennens vergeblich suchen würde.

So ist es mit der Philosophie. Weshalb soll es aber mit der Gegenstands-Setzung der Philosophiegeschichte irgendwelche Schwierigkeiten geben? Wie die Geschichte im allgemeinen, so kann doch auch die Philosophiegeschichte im besonderen ganz unmöglich ein Freies sein! Mag die Philosophie in der ersten Stunde ihres Schaffens wohl noch ein proteusartiges Ding, ein rätselhaftes Spiel von verborgenen Möglichkeiten, ein Freies sein, allein als geschaffene Philosophie, als Teil der Geschichte der Philosophie ist sie ja eine ebenso gebundene, unfreie, empirische Tatsache wie etwa die fossilen Überreste eines Achäopterix eine unabänderlich gegebene Tatsache der Paläontologie bilden. Die Geschichte, mag sie nun auch Philosophiegeschichte sein, ist und bleibt unter allen Umständen eine Vergangenheits-Setzung, und die Vergangenheit ist ja wahrlich kein Gebiet, das unserer Freiheit unterworfen wäre, kein Reich, an dem wir etwas zu ändern vermögen. Die Gegenstands-Setzung der Philosophiegeschichte soll folglich genau so wenig Bedenken unterliegen wie etwa die Gegenstands-Setzung der Geschichte der Zoologie oder der Physik. Wie kein Geschichtsschreiber der Zoologie eine andere Wirklichkeit zum Gegenstand der Zoologiegeschichte erheben kann als diejenige, in der bereits seine Vorgänger das Objekt der Zoologiegeschichte erkannten, genau so wenig dürfte ein Philosophiehistoriker in betreff der Gegenstands-Setzung der Philosophiegeschichte von einem Vorgänger oder Mitarbeiter wesentlich abweichen können.

Wenn dies aber auch noch so einfach scheint und wenn der vorhergehenden Betrachtung des geschichtlichen Phänomens zufolge keine Möglichkeit des Auseinandergehens der Meinungen in bezug auf die allgemeingültige Bestimmung des Gegenstandes der Philosophiegeschichte zu bestehen scheint, so fehlt es doch nicht an ge-

wichtigen Indizien, die ernste Zweifel an der Möglichkeit einer so glatten Lösung, wie sie uns im Vorstehenden zuwinkt, wachzurufen geeignet sind.

Ein derartiges Indizium bedeutet der im Nachstehenden angeführte überaus charakteristische Gedankengang, der die Stellungnahme Wundts zum Problem der Gegenstands-Setzung der Philosophiegeschichte zum Ausdruck bringt.

Im ersten Aufsatz seiner Essays (1906) äußerst sich Wundt folgendermassen (S. 26—7):

„Daß neben der kritischen und systematischen die historische Behandlung der philosophischen Probleme fortan ihre Bedeutung behält, bedarf kaum noch der besonderen Betonung. Doch werden die Folgen der veränderten Stellung, in welche die Philosophie selbst gelangt ist, sicherlich auch auf deren Geschichte ihre Wirkung äußern müssen. Je mehr sie aufhört, eine bloße Geschichte der philosophischen Systeme zu sein, um sich in eine allgemeine Geschichte der Wissenschaft umzuwandeln, desto mehr wird sie eine fühlbare Lücke ausfüllen in dem Zusammenhang unseres Wissens. Der wahre Beruf des Historikers der Philosophie ist es, nicht eine Chronik der Meinungen und Verirrungen der Philosophen zu schreiben, sondern ein Bild der die Gesamtentwicklung der Wissenschaft beherrschenden Ideen zu entwerfen."

„Die zahlreichen Quellen der Erkenntnis, die in den verschiedenen Wissensgebieten fließen, hat so die Geschichte der Philosophie zu einem Strome zu sammeln, an welchem man zwar nicht den Verlauf jeder besonderen Quelle, wohl aber die Richtung wiedererkennt, die sie alle zusammen genommen haben. Dem Bewußtsein der jüngst vergangenen Zeit war diese Wechselwirkung zuweilen abhanden gekommen. Den einzelnen Wissenschaften entspringt daraus der geringere Vorwurf. Denn die Sache der Philosophie ist es, die gute Beziehung zu denselben lebendig zu erhalten, indem sie ihnen entlehnt, was sie bedarf, die Grundlage der Erfahrung, und ihnen mitteilt, was sie entbehren, den allgemeinen Zusammenhang der Erkenntnisse."

Diese Wundtsche Auffassung widerstreitet nun schnurstracks allen hergebrachten Bemühungen um eine Gegenstands-Bestimmung der Philosopiegeschichte. Daß es „der wahre Beruf" der Philosophiegeschichte sei, nicht über die Erkenntnisse der Philosophie,

oder wie Wundt etwas verächtlich meint die „Meinungen und Verirrungen der Philosophen zu schreiben“, „sondern ein Bild der die Gesamtentwicklung der Wissenschaft beherrschende Ideen zu entwerfen“, will uns fast genau so paradox klingen, wie wenn jemand behaupten wollte, die Philosophiegeschichte solle eigentlich nicht die „Lehrmeinungen“ der Philosophen, sondern etwa der — Zoologen oder Theologen oder Astronomen darstellen. Alein wir müßten dann im letzteren Falle die unabweisbare Frage beantworten: warum soll denn die Geschichte der Meinungen der Zoologen oder Astronomen gerade **Philosophie**geschichte und nicht etwa Zoologiegeschichte oder Astronomiegeschichte heißen? Mit welchem Rechte darf die Geschichte der die Gesamtentwicklung der Wissenschaft beherrschenden Ideen Philosophiegeschichte und nicht einfach und natürlich prinzipielle Wissenschaftsgeschichte heißen? Und wie sollten wir dann obendrein jenes Gebiet der allgemeinen Erkenntnisgeschichte benennen, welches ein Bild der Erkenntnisse der Philosophen zu entwerfen sich angelegen sein läßt?! Soll dieses Gebiet etwa den Namen der Zoologiegeschichte oder der prinzipiellen Wissenschaftsgeschichte für sich in Anspruch nehmen? Eine Philosophiegeschichte, die sich a priori über die „Chronik der Meinungen und Verirrungen der Philosophen“ verächtlich hinwegsetzt, die von ihr keinen Ausgangspunkt nehmen zu können vermeint, eine Philosophiegeschichte, die kurzum mit der Geschichte der philosophischen Erkenntnisse nichts gemeinsames hat, ist eben gar keine Philosophiegeschichte. So muß zunächst bereits aus allgemeinen logischen Gründen der Wundtsche Begriff der Philosophiegeschichte, der den wahren Begriff augenscheinlich geradezu auf den Kopf stellt, schlechthin zurückgewiesen werden.

Die völlige Unhaltbarkeit dieser Wundtschen Auffassung ist nun viel zu auffallend, als daß bei einem so hervorragenden und überaus umsichtigen Forscher wie Wilhelm Wundt eine rein persönliche Fehlerquelle anzunehmen wäre. Es darf vielmehr von vornherein als durchaus wahrscheinlich gelten, daß ernste sachliche Motive den gefeierten Leipziger Denker mit dazu verleitet haben müssen, eine so sonderbare Ansicht in Sachen der Philosophiegeschichte auszusprechen. Indem wir nun in die anderweitigen Gedankengänge unseres Forschers des Näheren eindringen, insbesondere diejenigen, die die Beziehungen zwischen Philosophie und Wissenschaft be-

handeln, stellt sich alsbald heraus, daß die so paradoxe und haltlose Auffassung auf eine dem ersten Anschein nach durchaus unangreifbare und landläufige Begründung zurückgeht.

Denn Wundt folgte derjenigen logischen Notwendigkeit. die die Gegenstands-Setzung der Philosophiegeschichte auf die Gegenstands-Bestimmung der Philosophie selbst gründet. Und da ihm die Aufgabe der Philosophie im Gegensatz zu den zahllosen Auffassungen vieler anderer Forscher in der Herstellung eines Zusammenhanges unserer allgemeinen wissenschaftlichen Erkenntnisse zu liegen scheint, so konnte ihm doch nichts anderes zur Aufgabe der Philosophiegeschichte werden als eben die Verfolgung und Darstellung aller bisherigen geschichtlichen Versuche, die jeweils die Gesamtwissenschaft beherrschenden Ideen in ihrem Zusammenhange zu erfassen. Ist es die Aufgabe der Philosophie eine Vereinheitlichung und Abrundung des wissenschaftlichen Weltbildes zu liefern, so kann auch nichts anderes Aufgabe der Philosophiegeschichte sein als die Geschichte aller derartigen Vereinheitlichungs- und Abrundungs-Versuche darzustellen. Und so scheint uns Wundts Ansicht, die in ihrer Behauptung so paradox, so haltlos klang, in ihrer Begründung doch nichts weniger als paradox und grundlos zu sein, — ein eigenartiger Sachverhalt, den es durchaus irgendwie aufzuhellen gilt.

Dem nächsten Anblick zufolge stehen wir vor einer regelrechten Antinomie: 1. Die Geschichte der Philosophie ist eine geschichtliche Wissenschaft, eine Lehre von der Vergangenheit, mithin als solche für alle ihrem Gegenstande nach identisch und unabänderlich gegeben. 2. Die Geschichte der Philosophie ist aber zugleich eine Lehre von der bisherigen Entwicklung der Philosophie. Da jedoch eine eigene Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie jedem prinzipiell freisteht, so liegt damit notwendig auch die Gegenstands-Setzung der Philosophiegeschichte im Bereiche der Freiheit jedes einzelnen Forschers.

So scheint die Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit, von Einheit und Vielheit augenscheinlich und ihre Schwierigkeit unaufheblich zu sein. Indes wenn wir tiefer in die letztere Bestimmung des Objekt der Philosophiegeschichte eindringen, erwachen doch Bedenken gegen ihre Geltung, die die Spannung unserer Antinomie rationeller zu gestalten vermögen. Zunächst muß man sich doch gegenwärtig halten, daß wer die Gegenstands-Setzung der Philo-

sophiegeschichte nicht auch nach sämtlichen fremden Gegenstands-Setzungen der Philosophie, sondern lediglich nach seiner eigenen bestimmt, der damit eigentlich keine Geschichte der Philosophie schlechthin, sondern lediglich und allein eine Geschichte der Erkenntnisversuche in bezug auf seinen eigenen philosophischen Gegenstand im Auge behält — eine Privatgeschichte der Philosophie, die die gewaltige Weite und Freiheit fremder Philosophien und damit der Philosophie im allgemeinen keineswegs zu umspannen vermag. Die Erkenntnisgeschichte des eigenen philosophischen Gegenstandes läßt sich keineswegs mit der Erkenntnisgeschichte sämtlicher bis nun gesetzter philosophischer Gegenstände vergleichen und messen, sie ist sozusagen bodenständig, während in der Geschichte der Philosophie überhaupt der philosophische Gegenstand sich beständig wechselt und wandelt. Wie *die Philosophie überhaupt* reicher und vielgestaltiger ist als *eine* Philosophie, so ist *die* Geschichte der Philosophie unvergleichlich reicher als die Geschichte *einer* Philosophie, d. h. die Erkenntnisgeschichte *eines* philosophischen Gegenstandes. Die Geschichte der Philosophie überhaupt ist die Geschichte der Freiheit der Philosophie, d. h. der Wandlungsfähigkeit des philosophischen Gegenstandes. Eine Privatgeschichte der Philosophie im oben dargelegten Wundtschen Sinne ist eine Geschichte der Versuche ein und denselben in starrer Gegebenheit umwandelbaren Gegenstand zu erkennen.

Daraus erhellt bereits zur Genüge, daß nicht sowohl mit gleichem Recht beide Wege zur Gegenstands-Setzung der Philosophiegeschichte eingeschlagen werden können, daß das völlig subjektive einseitige Verfahren Wundts tiefer eindringender Kritik schwerlich standzuhalten vermag.

Allerdings ist nicht bloß die auf eine rein subjektive Definition des Gegenstandes der Philosophie gegründete Gegenstands-Setzung der Philosophiegeschichte — wie wir sie bei Wundt sehen — nicht unbedenklich. Auch das rein objektive Verfahren zur exakten Bestimmung des Gegenstandes der philosophiegeschichtlichen Wissenschaft, das die Geschichte, die Vergangenheit zur universellen und unverrückbaren Basis selber erhebt, mag es dem nächsten Anblick noch so selbstverständlich und unangreifbar scheinen, erweist sich beim Versuch einer näheren Durchführung als voller Schwierigkeiten und Verwicklungen, ja eine sichere Unmöglichkeit. Das sah scharf

und betonte mit besonderem Nachdruck der Gegner Wundts, der Philosophiehistoriker W. Windelband in folgender vortrefflicher Formulierung (Präludien, Bd. I., S, 7—9):

„Aus dieser Verschiedenheit der Gegenstände der Philosophie ergibt sich nun eine nicht unerhebliche, prinzipiell bisher noch kaum behandelte Schwierigkeit für den Historiker, die Frage nämlich, in welcher Ausdehnung und in welchen Grenzen er die von einem Philosophen herrührenden Ansichten und Lehren, abgesehen von der biographischen Bedeutung, die sie zur Charakteristik seiner Persönlichkeit haben können, in die Geschichte der Philosophie aufnehmen soll. Nur zwei völlig konsequente Wege scheinen hier offen zu stehen: entweder man folgt der Geschichte selbst in alle Wunderlichkeiten ihrer Namengebung und läßt die historische Darstellung ganz ebenso wie das „philosophische" Interesse von dem einen Gegenstand zu dem anderen wandern, oder man legt eine bestimmte Definition der Philosophie zugrunde und vollzieht nach dieser die Auswahl und die Ausscheidung der einzelnen Lehren. Im ersteren Falle erkauft man die „historische Objektivität" durch eine verwirrende Verschiedenartigkeit und Zusammenhanglosigkeit der Gegenstände; im anderen Fall beruht die Einheitlichkeit und Durchsichtlichkeit, welche erreicht wird, auf der Einseitigkeit, mit der man eine persönlich bestimmte Voraussetzung als Schema in die geschichtliche Bewegung hinein verlegt. Die meisten Historiker der Philosophie haben, ohne darüber Rechenschaft zu geben oder auch wohl geben zu können, einen Mittelweg eingeschlagen, indem sie solche Theorien der Philosophen, welche in das Detail der besonderen Wissenschaften eingreifen, nur in ihrem prinzipiellen Zusammenhang mit der Gesamtlehre entwickelt und auf die Reproduktion der speziellen Durchführung, je nach der Ausdehnung ihrer Arbeit, mehr oder minder verzichtet haben. Da jedoch dafür ein bestimmtes Kriterium nicht angegeben ist und auch nicht in selbstverständlich allgemein gültiger Weise angegeben werden kann, so hat an Stelle dessen meist die Willkürlichkeit des persönlichen Interesses oder die Zufälligkeit eines gewissen Taktgefühls treten müssen."

„Diese Schwierigkeit ist, wie die geschichtlichen Verhältnisse einmal liegen, prinzipiell in der Tat nicht zu heben."

Die Gegenstands-Setzung der Philosophiegeschichte kann deshalb unmöglich auf eine Gegenstands-Setzung der Philosophie ge-

gründet werden, weil es keine Definition des Gegenstandes der Philosophie gibt, die nicht von bloß subjektiver Gültigkeit wäre und nicht bloß einen, sondern sämtliche wahrhaft philosophischen Gegenstände umfassen würde. Welche aber die wahrhaft philosophischen Gegenstände sind, das wissen wir nun ebensowenig, da es eben noch keinen allgemeingültigen Maßstab gibt, der uns zur Unterscheidung der philosophischen Gegenstände in der Geschichte von den nichtphilosophischen Gegenständen in derselben verhelfen könnte. Wohl ist also die Wirklichkeit der Philosophiegeschichte in der Vergangenheit unabänderlich festgelegt, allein *für uns* ist sie keineswegs unabänderlich gegeben. Denn die Vergangenheit enthält sowohl Philosophisches als auch Nichtphilosophisches in einem Neben- und Durcheinander und zur unabänderlichen, d. h. allgemeingültigen Unterscheidung des Philosophischen vom Nichtphilosophischen fehlt uns eben eine allgemeingültige Einsicht in bezug auf den allgemeinen Gegenstand der Philosophie selbst. Solange es uns an dieser letzteren gebricht, ist Philosophiegeschichte als Wissenschaft ein pium desiderium. Soll das erste Problem der Philosophiegeschichte, das Problem ihrer Gegenstands-Setzung gelöst werden, so ist eine allgemeingütige Definition des Gegenstandes der Philosophie notwendig. Zwar geht die hergebrachte Auffassung dahin, daß eine allgemeingültige Abgrenzung einer Eigenwirklichkeit der Philosophie eine Unmöglichkeit bedeute. Doch daß die letztere tatsächlich errungen werden können, daß die Gefahren des Subjektivismus und die Verwicklungen dieses Historismus durch Anwendung der Methode, die Rudolf Eucken die noologische nennt, restlos überwunden werden können, das ist unsere Überzeugung, die wir in unserer Arbeit n. d. T. „Der Kampf um einen Gegenstand der Philosophie, Eine noologische Untersuchung" zu entwickeln suchen.

Auf diese Arbeit als Fortsetzung der vorliegenden Abhandlung sei hier verwiesen. Dort liegt ein Versuch einer endgültigen Lösung für die Spannung der Aufgabe, die hier aufgerollt wurde.

IV.

Babylonische Astrologenausdrücke bei Demokrit.

Von

Robert Eisler, Feldafing.

Wenn der Vollmond bei Sonnenuntergang der Sonne gerade gegenüber aufging, so daß die beiden „großen Götter“ zugleich am Himmel standen, sprachen die babylonischen Beobachter von einem „Gleichgewicht“ von Sonne und Mond: Sin u Šamšu šitkulû“ = „Sonne und Mond halten sich die Wage“ (s. Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel, II. Bd. 1. T., Münster 1909, S. 56 c. 54; Jastrow, Rel. Babyl. u. Ass. II. 1, Gießen 1912, S. 472). Genau diesen Ausdruck gebraucht Demokrit (ca. 460 v. Chr. bis etwa zur Zeit des Sokrates) nach Plutarch, de facie in orbe lunae 16 p. 929 c; Diels FVS² Bd. I S. 367 Z. 9 ff.); *ἀλλὰ κατὰ στάθμην, φησὶ Δημόκριτος, ἱσταμένη τοῦ φωτίζοντος ὑπολαμβάνει καὶ δέχεται* (sc. der Mond) *τὸν ἥλιον; ὥστε αὐτήν τε φαίνεσθαι καὶ διαφαίνειν ἐκεῖνον εἰκὸς ἦν.*“

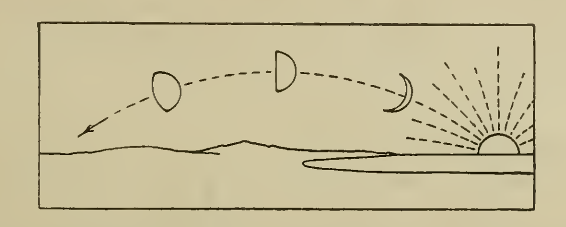
Bei der Wichtigkeit jeder nachweisbaren Berührung der Griechen mit babylonischer Astrologie in jener frühen Zeit und da die Übernahme von Kunstausdrücken[1]) und von willkürlichen Zahlen- und Maßangaben[2]) am besten geeignet ist, eine Abhängig-

---

[1]) Die Babylonier maßen die Zeit nach dem Gewicht des ausgelaufenen Wassers an der Klepsydra. Nur dadurch erklärt sich der Terminus technicus „Gleichgewicht“ für eine gleiche Zeitdauer (III Rawl. 51, 2 „ûmu u mûši šitkulû“, „Tag und Nacht halten sich die Wage“) oder ein genaues zeitliches Zusammentreffen des Vollmondaufgangs mit dem Sonnenuntergang. Auch die Opposition des Mondes und gewisser Sterne wird als deren „Gleichgewicht“ bezeichnet: šitkulta sa kababi ilu Sin“ III Rawl. 52, Z. 10 u. 17, s. Proc. Soc. Bibl. Arch. 1910 p. 62.

[2]) So habe ich „Weltenmantel und Himmelszelt“ (München 1910) S. 642 nachgewiesen, daß die Angabe des Sonnendurchmessers als $^1/_{720}$ des

keit dieser Art zu erweisen, liegt die Bedeutung des Ausdrucks *κατὰ σταθμὴν ἱσταμένη* (sc. *σελήνη*) bei Demokrit auf der Hand[3]), vor allem für die Beurteilung der Quellenfrage bei den Überresten seines astronomischen Parapegmas und seiner *Οὐρανογραφίη*, und für die Echtheitsfrage bei dem bestrittenen *Χαλδαικὸς λόγος*, oder bei der verlorenen, dem Demokrit zugeschriebenen, bzw. unterschobenen Abhandlung über die Keilschrift (*περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων* Diels a. a. O. S. 439 No. 299 d und 298 b.).



Zum Verständnis des Zusammenhangs bei Demokrit ist zu beachten, daß nicht bei jeder Mondphase unmittelbar ersichtlich ist, daß der beleuchtete Teil der Scheibe sein Licht von der Sonne empfängt: „der zunehmende Halbmond zielt mit seiner beleuchteten Seite im Augenblick des Sonnenuntergangs ohne jede Spur von abwärts gerichteter Neigung gerade aus nach rechts hin, also über die Sonne hinweg, und der zunehmende Mond sogar nach rechts oben hin, als ob seine Beleuchtung gar nicht von der Sonne herrührte. Die Erklärung ergibt sich aus der Tatsache, daß unendlich lange gerade Linien — also auch Sonnenstrahlen — sich auf das scheinbare Himmelsgewölbe als Kreisbogen projizieren".[4]) Nur wenn die schmale Sichel des

---

Himmelskreises (in Wahrheit $^1/_{673}$; bei „Petosiris-Nechepso" $^1/_{216}$ = 1° 40"; bei Hipparch 33′ 13″ 51‴) bei Thales mit der babylonischen Maßangabe übereinstimmt.

[3]) Für ein anderes Demokritfragment Diels, FVS² p. 366 No. 86, betr. Sonne, Mond und Venus über den anderen Planeten und über den Fixsternen (cf. „Weltenmantel" S. 90, 3) hat schon Cumont, Astrology and Religion, New York und London 1912 p. 47, 1 babylonische Beeinflussung erkannt, wozu ich noch auf Jo. Lyd. II 5 p. 16 ed. Bonn u. Plutarch, de E ap. Delph. p. 386 B verweisen kann.

[4]) Vgl. die lehrreiche diesbezügliche Notiz von Otto Scheffers im Kosmoshandweiser f. Naturfreunde Heft 1, 1917, S. 31 mit der zu-

zunehmenden Mondes ganz nahe bei der untergehenden Sonne steht[5]), oder wenn der Vollmond gerade vor Sonnenuntergang oder nach Sonnenaufgang der Sonne genau gegenübersteht, ist die Sonne als Quelle des Mondlichts dem Augenschein unmittelbar deutlich. Auf diese Stellung der beiden Gestirne beruft sich daher Demokrit zum Beweis für das in Babylon nie, auch nicht zur Zeit des Berossos (Diels, Dox. S. 200, 1; Elementum S. 10, 4) erkannte Fremdlicht des Mondes.[6]) *ὑπολαμβάνει* heißt „folgt auf dem Fuße" (cf. Herod. 6, 27) *καὶ δέχεται τὸν ἥλιον* „und erwartet die Sonne" (vgl. die sub *δέχομαι* 5 bei Pape-Benseler angeführten Stellen). Dem *ὑπολαμβάνει* entspricht genau babyl. „Sin Šamšu ikšudamma", der Mond erreicht, holt ein die Sonne" (und zwar bei der Opposition, Kugler a. a. O., am Abend des 14., d. h. die Sonne wartet auf den Mond), und dieser „wartet" (*δέχεται* = babyl. ú-ḳ-a-a-a) — am Morgen des 15. — seinerseits auf die Sonne. (Das Gegenteil verzeichnen die Babylonier mit Schrecken; cf. Thompson, Reports of Astrologers No. 153, Jastrow a. a. O. II 494: „Wartet der Mond nicht auf die Sonne, Furcht vor Löwen . . ., am 14. Tag wurde Gott mit Gott nicht gesehen".) Alle drei Ausdrücke Demokrits sind also genau der Kunstsprache der babylonischen Astrologen entsprechend, und ein Zufall darf als ausgeschlossen gelten.

---

gehörigen Figur, die hier durch die Güte der Franckh'schen Verlagshandlung im Text wiedergegeben werden kann.

[5]) Auf diese Stellung der beiden Gestirne bezieht sich Geminus († 77 n. Chr.), wenn er im 7. Kapitel seiner *εἰςαγωγή* die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne damit beweisen will, daß eine Lotrechte, gefällt auf die Sehne, die die Spitzen der Mondsichel verbindet, durch den Mittelpunkt der Sonnenscheibe geht.

[6]) Le Page Renouf, Proc. Soc. Bibl. Archeol. 1884 p. 131, versucht den Nachweis, daß diese Tatsache den Ägyptern bekannt war, muß aber selbst zugeben, daß seine Belegstellen auch eine andere Auffassung zulassen.

Rezensionen.

Als Dr. Siegfried Marck seine Betrachtungen über Deutsche Staatsgesinnung (München, Oskar Beck, 1916, 1,20 Mk.) veröffentlichte, wollte er selbstverständlich keine jener vielen, fast darf man sagen allzu vielen deutschvölkischen Kriegskinder, welche sich zum bequemen Lesen für den Durchschnittsmenschen eignen, ins Leben rufen; sondern er bot in der Abhandlung eine tiefgründige Betrachtung, welche nicht immer beim flüchtigen Durchfliegen zu erfassen ist. Ein üppiges Rankenwerk, welches eine Art Staatsphilosophie darstellt, umschlingt die Leitgedanken und stützt sie auch, weil sie dieselben begründet. Erst wenn wir uns in diese Tatsache hineingelebt haben, geht uns das volle Verständnis, fast hätte ich gesagt der ungetrübte Genuß an den Ausführungen auf. Sie sind m. E. um so anregender, je mehr sie gelegentlich auch, besonders in manchen vielleicht zu allgemein gefaßten Sätzen zum Widerspruch reizen, vor allem wenn zu großer Idealismus — das Wort nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch angewendet — durchbricht, z. B. S. 4 über den preußischen Geist in der Industrie, S. 38 über allgemeine Brüderschaft. Doch jene Bedenken sollen an dieser Stelle nicht zu sehr zu Worte kommen, da die Darlegungen Dr. Ms., der von hoher Warte aus die Zeitereignisse und ihre geschichtliche Bedingtheit zu entwickeln versucht, trotz oder richtiger wegen der möglichen Einwände packend bleiben. Vielmehr möchte ich einige der führenden Ansichten wiedergeben, um zu zeigen, wie sehr der belesene, geistreiche Verfasser zum Nachdenken in eigentlichem Sinn des Wortes anregt. Als Leitgedanken müssen wir festhalten, daß Dr. M. durchdrungen ist von jener Idealisierung des althellenischen Staates (z. B. S. 6, 11 ff.), wie sie auch m. Besprechung von Dr. Eleutheropulos, Die Philosophie und die sozialen Zustände . . . des Griechentums 1915 oder von Dr. Hugo Horwitz, Das Ich-Problem in der Romantik 1916, beleuchtete. Diesem griechischen Idealstaat — um mich eines vielgebrauchten Schlagwortes zu bedienen — setzt der Verfasser den deutschen zur Seite und weist auch bei ihm die Quellen seiner Kraft nach. Sie äußerte sich tatsächlich wunderbar ergreifend in den Anfangswochen des Weltkrieges (vgl. S. 43) und wurde auch später immer wieder von einzelnen Persönlichkeiten, auch unter unseren Wissenschaftlern lebhaft betont, zum zweiten Jahrestag der Kriegserklärung auch durch die beredte Feder Naumanns und seiner Getreuen in der Hilfe (1916, Nr. 31 u. 33). Doch so warm auch jeder, der es mit seinem Volke wirklich gut meint, diese Forderung vertreten muß und wird — ich bin

gewiß der letzte, es zu bestreiten, wie auch meine Kriegsvorträge beweisen —, es wäre doch andererseits falsches „Vogelstraußverfahren", wenn man die entgegenstehenden Hemmungen, welche jenen Geist unterdrücken wollen, mit Gewalt übersähe. Auch der erfahrene Verfasser tut es selbstverständlich nicht, da auch er über die zwei Arten von Staatsauffassungen spricht: Für die eine ist das Individuum notwendig dem Staate angehörig, für die andere, ihr völlig entgegengesetzte, steht die Zugehörigkeit irgend einmal im freien Ermessen des Einzelnen (S. 10). Infolge richtiger Weiterführung dieses Gedankens nennt Dr. M. „die Einschränkung des Egoismuses den Friedenspreis, das Opfer, welches jeder Einzelne gerne bringt, um vor den anderen Ruhe zu haben" (S. 16 ff.), und bewegt sich mit dieser Ansicht in derselben Richtung wie Wilhelm Wundt, als ihm Dr. Oskar Kraus in seiner auch von mir an dieser Stelle gewürdigten Schrift über Bentham (1915) leider sehr scharf angriff. Auch Dr. M. vertritt den vielberufenen Kantschen Imperativ (S. 23, 48) und vergißt auch nicht Hegels Wert zu gedenken (S. 50), allerdings mit gelegentlicher entschiedener Ablehnung (S. 59). Aus seinen Einzeldarlegungen zieht der Verfasser, wie Dr. Arthur Menzel, Psychologie des Staates (1915, s. m. Bericht im Archiv!), den praktischen Schluß, möglichst alle Bürger an der Staatsleitung teilnehmen zu lassen (S. 26), da ein derartiges Verfahren die „Kontrolle über die gleichmäßige Heranziehung aller zu den Staatspflichten erleichtere" (S. 26). Diese Nützlichkeitsgründe scheinen mit den idealistischen an anderen Buchstellen in Gegensatz zu treten (vgl. S. 30 ff. über den enteignenden Staat). Doch sucht ihn Dr. M. auch durch den Nachweis auszugleichen, daß „Sozialismus auf seinen eigenen Wegen oft den Staatsidealismus finde" (S. 33): Im Staate soll nämlich gegenseitige Hilfe die Bürger als Brüder verknüpfen (S. 38). Andererseits tragen die höchsten Schöpfungen der Kunst, Religion und Philosophie den nationalen Stempel, welcher auch das einigende Band ist (S. 40). Das, was über die deutsche Nation und ihre Eigenart gesagt wird, erläutern und ergänzen Darlegungen über fremden Volksgeist. Wenn auch allgemeine Werturteile dieses Abschnittes (S. 42 ff., 52) besonders schwer beweisbar sein dürften, wie auch mein Bericht über das scharfsinnige Buch von Dr. Friedrich Hertz, Rassentheorien (1915) erwähnte, so bleibt doch der Vergleich geistreich und deshalb anregend. Dasselbe gilt, wenn über allgemeinen Volkswillen und die Beziehungen der Staatsmänner zu denselben gesprochen wird (S. 56 ff.). Dagegen verstummt wenigstens bei Königstreuen jeder Widerspruch, daß der Herrscher, der zwischen Krieg und Frieden sich entscheiden müsse, ein schmerzvolles Mysterium erlebe (S. 60). Wer dächte beim Lesen dieser Zeilen nicht des Kaiserwortes „Ich habe es nicht gewollt", und eines ergreifenden Bildes und Gedichtes von Oberreg. Hambrock „Die Tränen des Kaisers" (Über das eigenartige Schicksal dieser Schöpfungen, die vorübergehned vom Generalkommando beschlagnahmt worden, soll nicht weiter gesprochen werden). Derselbe Ernst und dieselbe würdevolle Auffassung läßt den Verfasser unseren Krieg einen heiligen Krieg, einen naturnotwendigen nennen (S. 62 ff.), indem der geistreiche Ausspruch Adam Müllers gebilligt wird, daß das „europäische Gleich-

gewicht die Null sei, hinter der die Kabinette ihren Anspruch auf unendliche Ausdehnung zu verdecken pflegen" (S. 64). Das im Einzelleben bereits von griechischen Philosophen beobachtete und verworfene Streben nach Mehr (vgl. Dr. Robert Pöhlmann, Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus 1893, 167 ff., und weitere Belegstellen bei Dr. Karl Jakobitz und Dr. Ernst Eduard Seiler, Griechisch-deutsches Wörterbuch 1897, Sp. 1442) beherrscht auch das Verhalten der Staaten und führt unabwendbar zum Waffengange, weil „die Forderung des ewigen Friedens . . . als reaktionär — und wie man hinzufügen könnte als verständnislos gegenüber der geschichtlichen Entwicklung und deshalb unmöglich — erscheint" (S. 70). Doch macht Dr. M. diesen niederdrückenden Gedanken erträglich, indem er auch, Rohrbachische Worte verwertend (S. 29), unbedingt glaubt, daß hinter den in diesem Kampfe Siegenden . . . auch die stärkste sittlich-nationale Idee steht" (S. 67). Am Ende wird nicht ohne die im Buche leider sehr oft geübte schlagwortartige Zuspitzung unser Ringen gegen die europäischen Feinde als Kampf gegen „asiatische Mystik und amerikanischen Rationalismus" erklärt. Fassen wir zum Schlusse nochmals den Gesamteindruck der 72 Seiten zusammen! Wer einem Geschichtsidealismus nicht grundsätzlich widerspricht, wird die Betrachtungen Dr. Ms. mit aufrichtiger Freude und Dank für die mannigfachen Anregungen auf sich wirken lassen, um zum Weiterschürfen veranlaßt zu werden, damit er sich frei macht von dem Albdruck, der viele Gegenwartsmenschen ängstigt, als ob der Krieg widersinnig sei (S. 63 Anm.). Dr. Jegel.

E. A. Thiele, Seele. Träume eines Zeitgemäßen über des Menschen Vergangenheit und Zukunft. O. Hillmann, Leipzig 1914. 108 S.

Mit banger Sorge sah der Denkende, wie vor der gewaltigen Kriegserschütterung eine Veräußerlichung und Verflachung alle Volksschichten ergriff. Führende Männer wie Eucken (zuletzt in dem Werke „Zur Sammlung der Geister") wiesen auf die Gefahren dieser Richtung für Volkskraft und Kultur hin und suchten einen Lebensinhalt zu finden, der in die Hast des Alltagslebens Ruhe bringen sollte. Auch die vorliegende Schrift verfolgt den Zweck einer Aufrüttelung und Mahnung zur Selbstbesinnung. So ist sie, wenn auch vor dem Kriege erschienen, doch nicht antiquiert: denn heute werden selbst die Optimisten, welche in den ersten Monaten der Begeisterung die Seele unseres Volkes dem Strudel des Absturzes entrissen glaubten, erkannt haben, daß auch die Kriegserschütterung nur bei wenigen in die Tiefe und verinnerlichend gewirkt hat.

Wie alles auf unserer Erde, ist auch das geistige Ich, die Seele des Menschen Entwicklung. Von der Entfaltnng der Kindesseele des Menschen, die dem gewaltigen Treiben des Naturgeschehens noch hilflos gegenüber stand, bis zu dem komplizierten Seelenleben des Menschen unserer Tage ist ein weiter Weg mit vielen Haltepunkten.

Die Schwierigkeit der Aufgabe, die der Verfasser sich gestellt hat, liegt nicht in der Darstellung der komplizierten Seele der neuesten Zeit, sondern in der Herausarbeitung des seelischen Moments der Vergangenheit. Denn

hier waren nur Schlüsse möglich aus Schriften und Kulturwerken. Der Versuch darf durchaus als gelungen bezeichnet werden. Verf. hat es verstanden, sich in das Leben der Vergangenheit hineinzudenken und von der Entwicklung und Vervollkommnung der Volks- und Einzelseele eine deutliche, wenn auch in manchem (z. B. bei der griechischen Seele durch zu starke Betonung des künstlerischen Moments) etwas einseitige — doch idealistische — Vorstellung zu vermitteln. Die hohe Sprache ist dem Thema angemessen. Im Einzelnen die Gedanken wiederzugeben, kann nicht unsere Absicht sein, wir wollen nur versuchen einen Einblick in die interessante Arbeit zu geben.

Auf der ersten Stufe erscheint der Mensch noch zu sehr mit der Natur verwachsen und den äußeren Gewalten untertan, als daß er schon bewußt das Leben gestalten könnte. Doch aus seinem mit der Natur eng verknüpften Leben, aus dem Kampf mit den Mächten des Alls entsteht ihm ein Bewußtsein des Menschlichen, das Ahnen einer Beziehung zu den gestaltenden Prinzipien des Alls. Diese dem Anfang nahestehende Seele ist „das vergeistigte Widerspiel der Gewalten des Alls“ (19). Hier finden wir die Grundlage der Religion und damit der Kunst: „Die zur Kunst gesteigerte Religion wird das Bindemittel zwischen Mensch und Natur“ (22). Zur Allseitigkeit aber entfaltet sich die Seele erst im Gemeinwesen, im Zusammenwirken. Die Vermittlung zwischen Staat und Kunst steht bei der Philosophie. Mit dem Eintritt dieser drei Mächte in das Leben des Menschen ist die erste Stufe der Entwicklung längst überschritten; wir haben das Griechentum zur Zeit der Blüte vor uns. Hier hat besonders die Kunst, das Suchen nach der Schönheit, die Seele geweitet und vertieft. Durch ihren Höhenflug riß sie den Menschen los von der düsteren Seite des Werdens, im Künstlerauge sammeln sich die Strahlen der Geistigkeit des Alls wie in einem Brennpunkte. Apollo, aus der Kräfte Überschuß geboren, ist der Gestalter der griechischen Volksseele. Doch Maß und Ordnung ist nur die eine Seite, ihr steht gegenüber eine innere dämonische Kernkraft, welche die Fesseln des Maßes zu sprengen strebt: Dionysos. So sind Apollo und Dionysos, Maß und Rausch, die formgebenden Elemente, welche die Seele für sich gewinnen wollen. Hier liegt die Wurzel der Attischen Tragödie (37).

Ein neuer belebender Inhalt kommt in der Zeit des Verfalls hellenischer Herrlichkeit von dem Christentum, der Lehre vom Recht des Individuums, der Nächstenliebe. Nun wird der Blick vom natürlichen zum sittlichen Sein gerichtet. Doch nicht unvorbereitet erscheint Jesu Lehre dem gebildeten Westen. Platon hatte ihr den Weg gebahnt: der Geist war ihm das einzige Wahre des Seins. Vor seiner Universalität beugt sich die Menschheit als ihrem Gotte. Jesus, der fleischgewordene Logos, ist die Inkarnation der neuen Richtung der Seele, die sich über das Nationale zu dem weltbürgerlichen Menschentum weitet (51). Der neue Inhalt liegt nicht zum wenigsten in der Erkenntnis, daß das Ideale — frei von völkischen Schranken — nur in der Mitwirkung an dem Ganzen der Menschheit Bedeutung erhält.

Das Wohl des Einzelnen steht im Vordergrunde; wenn auch nicht mehr dem Allgemeinen untergeordnet, so ist doch nicht Ichsucht das Ziel. Jesus zeigt es in seiner Person: allgemeine menschliche Liebe.

Aber noch war die Menschheit zu dem ihr aufgegebenen Höhenfluge nicht reif: man sah in Jesu ein Ende statt eines Anfanges (66).

Erst in der Renaissance kommt es zu einer neuen Vertiefung: höchste allseitige Ausbildung der Persönlichkeit. Der Mensch ersteht als Kunstwerk, als Produkt ewiger Strömungen. Die Freude am Leben und Schönheit gestaltet auch das Verhältnis zum Staate um; die Menschenseele prägt ihm ihren Willen auf. Doch auch hier bald wieder Verfall des in Taumel und Rausch ausgearteten Lebens. Eine Stimme aus dem Norden gebietet Einhalt: Luther Er ist Vernichter, aber auch Erneuerer durch sein Drängen auf Innerlichkeit (zur Ergänzung sei hingewiesen auf Bruno Bauchs Würdigung Luthers in der Geschichte der neueren Philosophie, Göschen). Hier werden die Grundlagen einer neuen Zeit gelegt, die gekennzeichnet ist durch die Verschmelzung des Individualismus der Renaissance und der Verinnerlichung der Reformation (88). Dies aber weist in die Zukunft. Die nächste Zeit bis zur Gegenwart wird noch nicht durchdrungen von diesem Hohen. Der moderne Mensch hat sich noch nicht zum Herrscher über die Reizungen der Zivilisation erhoben. Er lebt ohne Seele in dem Wirbel kultureller Reizmittel. Zeit zur Selbstbesinnung und Einkehr gibt es nicht. Der Beruf nimmt den ganzen Menschen für sich in Anspruch. Der ins Große gehende Zug des Ewigkeitsbewußtseins wird überflutet von dem Strudel des Alltags: geistige Leere.

In der Kennzeichnung dieses Standes der Seele liegt gleichzeitig die eindringliche Mahnung: Persönlichkeit und Geisteswesen muß der Mensch werden. Seinen Ausgang soll er nehmen von dem Kulturboden seines Volkes, um dann über die Nationen hinweg der Menschheit Fortschritt auszubauen. Diese Vervollkommnung hat ihre Wurzel in der Familie, der Ehe: Hinaufpflanzen. Alle Arbeit soll getragen sein von der Sehnsucht nach dem Glück, das im Innern allein zu suchen ist; die Schaffensfreude führt den Menschen über sich selbst hinaus. Dem in ehrlichem Wollen und Begeisterung für das im Menschen wurzelnde Gute geschriebenen Buche möge bei vielen Einlaß gewährt werden. Dr. Willi Schink, z. Zt. im Felde.

Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. Ausgegeben am 22. Mai 1917. Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft (Kuratorium: Kiel, Beselerallee 39). 314 Seiten.

Das vorliegende Jahrbuch ist fast ganz der Lebensgeschichte des Philosophen gewidmet und daher besonders wertvoll. Enthält es doch auf diese Weise keine Gedankengänge, mit denen sich Schopenhauer selbst niemals befreunden könnte — eine Sache, die bei einer freien Sammlung systematischer Aufsätze naturgemäß beinahe unvermeidlich ist. Abgesehen von einem Auszug aus den Verhandlungen der fünften Jahresversammlung in Dresden 1916, dem Verzeichnis der Mitglieder und geschäftlichen Mitteilungen bietet der Band drei Beiträge: „Schopenhauers Leben“ von Paul Deußen, „Die zeitgenössischen Rezensionen der Werke Arthur Schopenhauers“, herausgegeben von Reinhard Pieper (München) und „Schopenhauer und seine Schwester. Ein Beitrag zur Lebensgeschichte des Philosophen“ von Dr. Hans Zint (Danzig).

Schopenhauers Leben von Paul Deußen ist ein Sonderabdruck aus dem neuesten Bande der Allgemeinen Geschichte der Philosophie dieses Verfassers. Es faßt in der bekannten gediegenen Art in kurzer Form zusammen, was die philosophiegeschichtliche Forschung über das Thema zutage gefördert hat. Mit vollkommenster Beherrschung des Stoffes ist das Wesentliche aus Schopenhauers Leben in lebensvoller Weise und, man hat den Eindruck, auch im Sinne des Philosophen dargestellt. Eine Übersicht über die Bildnisse Schopenhauers und eine objektive Beurteilung des Menschlichen schließen den Abschnitt ab. Bei welcher Gelegenheit zu bemerken ist, daß dem Bande eine treffliche Reproduktion nach dem Porträt von Hamel vorangestellt ist und daß derselbe durch das Faksimile eines Konzeptes, in welchem Schopenhauer die Mitgliedschaft der Akademie der Wissenschaften in Berlin kurz und bündig ablehnt, beendet wird.

Die von Reinhard Piper herausgegebenen Rezensionen umfassen diesmal sieben Besprechungen der „Welt als Wille und Vorstellung". Einige der erstaunlich ausführlichen Arbeiten enthalten auch beachtenswerte Erörterungen.

Schopenhauer und seine Schwester von Dr. Hans Zint beleuchtet auf Grund neuveröffentlichter Quellen ein für Schopenhauers Leben wesentliches Verhältnis in eingehender Weise. Die Abhandlung bietet reichlich Belegstellen, so daß sie von Schopenhauerforschern mit Gewinn studiert werden wird, ganz abgesehen davon, daß die psychologisch-menschliche Seite der Beziehungen zwischen so eigenartigen Geistern auch in weiteren Kreisen der Freunde des Philosophen teilnehmendes Interesse finden dürfte.

Was das Äußere betrifft, so ist mit Genugtuung festzustellen, daß das bisher zu aufdringliche glatte Rot des Einbandes durch die Wahl eines matten Untergrundes gemildert ist.

Straßburg. Dr. Ernst Barthel

Alois Geigel, Andwaranaut. Über Wissen und Glauben. Würzburg 1914.

Den gedanklichen Kern aus der über die Maßen seltsam krausen Hülle zu schälen, ist ein gar schweres Stück Arbeit. Wem sie gelingt, was hat der erreicht? Wird er zu des Verfassers Überzeugung bekehrt sich finden, daß fromm-andächtiges Naturgefühl, auf naturalistisch pantheistischer Grundlage eingesenkt, wahres Wissen und wahres Glauben von den höchsten Dingen ist und vor allem, daß einem diese beseeligende Weisheit aus der Hingabe an Wodan und Balder und Freya erblüht? Die alten Germanengötter sollen zu neuem Leben erwachen. Das Schwert stößt zu für Wodan, Donar und Saxnot. Viel Glück zu fröhlicher Kriegsfahrt! Daß solche in Sehnsucht nach Walhall schauende Gläubigkeit den stärkeren Teil ihrer Kraft aus völkischen Idealen bestimmter Färbung denn aus selbstgenugsamem religiösen Gefühl schöpft, bedarf wohl keiner besonderen Hervorhebung. Der nationale Glaube soll fremden Tand verscheuchen; und wie wunderbar klingt er mit der frei und mutig gefundenen Wahrheit zusammen!

Dr. Max Wiener-Stettin.

H e r m a n n O l d e n b e r g , Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1915.

Wenn philosophische Spekulationen von fremdher in einen Kulturkreis hineingetragen werden, der seinen eigenen Bildungsgesetzen gefolgt ist, so erliegen Entdecker und erste Beurteiler der fremden Gedanken zu leicht der Gefahr, über Anklänge und Ähnlichkeiten mit dem eigenen Gut die Trennungsmomente und grundsätzlichen Verschiedenheiten zu übersehen. Zumal wird oft die keimhafte Andeutung von Problemen überschätzt und ihre erst anhebende Entfaltung durch Einspannung in die Kategorien eines reich entwickelten Denkens verkannt. Die Beschäftigung europäischer Philosophen und Kulturhistoriker mit den Fragen und Lösungen der indischen Spekulation ist zwar längst darauf aus, diese in ihrer Eigenart zu begreifen und von der abendländischen abzugrenzen. Und doch muß größtmögliche historische Treue, eine wirkliche Einfühlung in jene fremdartige Lebenswelt immer noch als die wichtigste Aufgabe unserer Forscher gelten.

In diesem Lichte erscheint Oldenbergs Werk als eine vorzügliche Leistung. Die indische Philosophie enthält keimhaft in sich sehr viele von den sachlichen Problemen der europäischen. Aber der formalen Schärfe logischer Formulierung entbehrend, gefährdet sie echtes Verständnis durch die ihr eigene Unbestimmtheit in der Ordnung und Darlegung der Gedanken. Kommt — zumal in den älteren Upanishaden — die recht verwirrende literarische Einkleidung hinzu, die Verquickung der Theoreme mit Mythologie, absonderlichem Zauber- und Ritenwesen, so wird man O.s Vorsicht nur loben können, der nicht schnell dabei ist, etwa eine klare Erkenntnis von der Subjektivität der Raumanschauung (S. 73) oder die platonische Ideenlehre (S. 80 f.) in jenen frühesten Denkversuchen zu entdecken. Das Schwebende, vage Gleitende und Schimmernde in den Lehren dieser uralten Metaphysik, ihr Schwanken zwischen Pantheismus und Personalismus in der Auffassung des Brahman (S. 98 f.), zwischen Monismus und Pluralismus (S. 89 f.) kommt zum klaren Ausdruck, — um nur einige Beispiele herauszugreifen.

Es wird gezeigt, wie ganz allmählich erst aus grotesker Mythologie und abstrusem Ritualismus der ethische Vergeltungsgedanke sich emporwindet, wie die ursprüngliche Weltwertung, dem natürlichen Gefühl noch nicht entwurzelt, nichts von dem absoluten Pessimismus weiß, der, später aus der Seele eines erschlaffenden Volkes aufflammend, zum Vorläufer des Buddhismus wird. Auch darin bildet die alte Zeit das Vorbild der jüngeren, daß das Weltleiden schon mit der Zerspaltung des einen Atman in die Vielheit der Einzel-Ichs motiviert und die Erlösung im mystischen Wissen von der Ureinheit und in der Einswerdung mit dem allgemeinen Atman erblickt wird, die ihrerseits durch die Ertötung alles auf besondere Ziele gerichteten Wollens sich vollzieht. Man ist geneigt, O. zu folgen, wenn er die mystisch schauende Verehrung des Allwesens lieber in die Sphäre von Spinozas amor Dei intellectualis rückt (S. 140), überhaupt mehr den gedanklichen Zusammenhang der Upanishadenlehre mit der Alleinheitsanschauung der über die ganze Welt ausgebreiteten Mystik betont, als daß er eine nahe Verwandtschaft mit Kants und Schopenhauers Phänomenalismus anerkennen will.

Die jüngeren Upanishaden, zumal ihre reifste Frucht, das Samkhyasystem, enthalten auch der Form nach echte Philosophie. Die Mythologie ist der reinen psychologischen und physikalischen Anlayse gewichen. Die deutliche Offenbarung anthropomorphischen Denkens in der Konzipierung metaphysischer Prinzipien ist selten geworden. Doch tritt sie selbst in der wichtigen Lehre von den Gunas, den drei Momenten in der Prakrti, der — materiellen — Grundwesenheit, die dem geistigen Seinsfaktor, dem Purusha, wie jetzt Atman heißt, gegenübertritt, noch klar zu Tage (S. 212 ff.). Immerhin ist diese Spekulation begrifflich entwickelt genug, um sich auf ihre innere Logik prüfen zu lassen. Der praktische Teil zeigt die wesentlichen Züge der älteren Upanishaden. Ein weiterer Schritt zur Vorbereitung des Buddhismus liegt in der Zerfällung des einen Purusha in eine Vielheit von Individuen.

Der Buddhismus selbst bewährt seine Eigenheit in der Kraft des zu Ende Denkens. Dazu gehört auch die grundsätzliche Skepsis gegenüber der theoretischen Spekulation und seine Konzentration auf den Erlösungsgedanken, in dem die indische Philosophie seit jeher gegipfelt hat. Eine feine Würdigung der Gestalt des Buddha beschließt das Werk. Wir empfangen aus ihm den Eindruck einer Darstellung, die wirklich historisch ist und den Tatsachen ohne Idealisierung und Schematisierung Rechnung trägt.

Dr. Max Wiener - Stettin.

Fritz Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Mittelalterliche Studien I. Band, 2. Heft. Leipzig 1915.

Es wird die geschichtliche Entstehung und Entwicklung der später mit dem Worte „Gottesgnadentum“ bezeichneten Rechte sowie des diesem entgegentretenden Widerstandsrechts dargestellt. Der Verfasser will zeigen, wie die Vorgeschichte der modernen Theorien von der absoluten und der konstitutionellen Monarchie ihren Elementarbestandteilen nach ebenso in den Rechtsanschauungen des germanischen Staates, wie sie sich etwa bis in das 13. Jahrhundert herausgebildet, wie in den politischen Lehren der Kirche aufzusuchen sind. Es handelt sich also um eine Auseinandersetzung zwischen kirchlichem und germanischem Geiste in einem hochwichtigen Bereich gemeinsamer Betätigung.

Besonders wertvoll machen das Werk die umfangreichen aufhellenden Quellenbelege. Die Bedeutung, die der Verfasser diesem Teile seiner Arbeit beigelegt hat, rückt das Buch vor allem dem Historiker nahe. Doch da mit Recht gesagt wird, daß überall die Erkenntnis dessen, was in Staat und Kirche gewesen ist, tief hinein in die Erforschung dessen führt, was das Zeilalter über Staat und Recht gedacht hat“, so wird auch der überwiegend am philosophischen Gehalt Interessierte hohen Gewinn aus der Leistung Kerns ziehen.

Dr. Max Wiener - Stettin.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

XXXI. Band.
Neue Folge
XXIV. Band.



BERLIN.
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1918.



Archiv für Philosophie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie.
Neue Folge. XXIV. Band, 2. Heft.

V.

Ein Beitrag zum heraklitisch-parmenideischen Erkenntnisproblem.

Von
Dr. Emanuel Loew, Wien.

In der neuesten Literatur auf dem Gebiete dieses vielerörterten Problems gehen die Meinungen der Forscher gerade in den wesentlichsten Punkten noch viel weiter auseinander als in der schier unübersehbaren Literatur früherer Zeiten. Nicht nur, daß Heraklit dem einen als strenger Rationalist vergleichbar dem Descartes in der Neuzeit[1]), dem andern als Sensualist vom Schlage des Erfahrungsphilosophen Berkeley[2]), dem dritten als Vermittler zwischen den beiden Richtungen[3]) erscheint, auch in der Frage nach der Priorität und Abhängigkeit dieser beiden vorsokratischen Denker sind wir von einer einheitlichen Auffassung weiter entfernt denn je. Viele Forscher sehen es heute als feststehende Tatsache an, daß „Parmenides im Kampfe gegen Heraklit" stehe[4]), Deussen[5]) dagegen erscheint es

[1]) H. Slonimsky, Heraklit und Parmenides. Gießen 1912.

[2]) R. Herbertz, Das Wahrheitsploblem in der griech. Philosophie, Berlin 1913, nennt „die rationalistischen Wendungen" bei H., die in der Betonung des Logos ihren Ausdruck finden, „eine (sc. bei einem Empiriker) sonst ganz ungewöhnliche Erscheinung" (S. 72). Auffallend sei, daß Plato den Verfechter des πάντα ῥεῖ, ohne auf seine Logoslehre Rücksicht zu nehmen, neben Protagoras und Aristippos stelle (S. 160).

[3]) K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griech. Philosophie. Bonn 1916.

[4]) A. Patin, Jahrb. f. klass. Phil., 25. Suppl. 1899.

[5]) Die Philosophie der Griechen. Leipzig 1911.

„sehr zweifelhaft, ob die beiden Männer voneinander nähere Kunde hatten, ob insbesondere Parmenides in seinem Gedichte auf die Lehren des Heraklit anspielt", Reinhardt endlich glaubt, auf Grund „der inneren Chronologie, der Chronologie der Gedanken und Systeme" nachweisen zu können, es sei unmöglich, die beiden Denker als voneinander unabhängig zu betrachten, aber H. stehe unter dem Einflusse des P., habe mithin später gewirkt als dieser. Eine tiefergehende Verschiedenheit in den Auffassungen ist überhaupt nicht denkbar und diese an sich befremdliche Tatsache wird noch dadurch auffälliger, daß alle diese namhaften Forscher doch in dem einen Punkte einig sind, daß der heraklitische Logos *ξυνός* sei und sich mit *θεός*, *φύσις*, *νοῦς*, *φρόνησις* u. ä. inhaltlich decke.[6] So steht es klar und deutlich bei Sextus (adv. m. VII 126 ff.) zu lesen und die Deutung dieses sieben Jahrhunderte nach H. lebenden Skeptikers oder seines Gewährsmannes gilt den meisten Erklärern unserer Zeit nicht etwa als eine antike Auffassung, die geradeso, ja noch mit größerer Vorsicht auf ihre Richtigkeit geprüft werden müsse, als die Auffassung eines objektiven Forschers von heute, nein, die antike Auffassung hat für sie den Wert eines antiken Zeugnisses, auf das sie sich unbedingt verlassen und immer wieder berufen, und wenn sich ein einfacher Gehilfe auf diesem Gebiete von der Autorität des Sextus ganz unabhängig macht, so sagen sie, er beharre auf seinem Standpunkte nur „in dem Gefühl, einen Irrtum von Jahrtausenden zu berichtigen".[7] Und doch, wenn die namhaftesten Forscher unserer Tage, von derselben Voraussetzung ausgehend, zu so ganz verschiedenen Ergebnissen gelangen, so drängt sich von selbst die Frage auf, ob nicht eben diese gemeinsame Voraussetzung falsch ist, ob nicht sie es ist, welche die ganze Forschung in eine falsche Bahn gelenkt hat.

Der gewichtigste Vorwurf, den mir die Beurteiler von der Gegen-

---

[6]) Reinhardt faßt zwar den heraklitischen Logos in demselben erkenntnistheoretischen Sinne wie den parmenideischen (S. 219), aber Heraklits *λόγος* sei *ξυνός* (S. 213) und gleich Gott und Weltfeuer (203 u. ö.).

[7]) Nestle, Wochenschr. f. klass. Phil. 1916 bei der Besprechung meiner Abhandlung „Das heraklitische Wirklichkeitsproblem und seine Umdeutung bei Sextus". Wien 1914. N. nennt „die bisherige Auffassung der heraklitischen Philosophie wohlbegründet" (Arch. 1912, S. 304). Ich frage: Welche? Vgl. weiter unten Anm. 33.

seite machen, ist der des Zirkelbeweises. Ich setze, sagt Lortzing[8], von vornherein das, was ich beweisen wolle, als gegeben voraus, daß nämlich Sextus' Auffassung des Logos bei H. durchaus falsch und meine eigene die allein berechtigte sei. Das ist allerdings richtig, insofern als Sextus glaubt H. habe einen *λόγος κοινὸς καὶ θεῖος* gelehrt und habe demgemäß den Namen *λόγος* den ein kosmisches Prinzip bezeichnenden Namen *φύσις*, *θεός*, *νοῦς* und *φρόνησις* gleichgesetzt, während ich gerade das Gegenteil annehme, der Name *λόγος* habe bei H. durchaus erkenntnistheoretische Bedeutung, H. habe keinen *λόγος κοινὸς καὶ θεῖος* gelehrt, *λόγος* stehe zu *φύσις* und *φρόνησις* in demselben Gegensatze wie reine Gedankenerkenntnis zu Entwicklungsgesetz und Erfahrungserkenntnis. Bewiesen habe ich zunächst meine Voraussetzung ebensowenig wie mein antiker Gegner die seine und insofern trifft der Vorwurf des Zirkelbeweises uns beide mit gleichem Recht. Wenn nun die neueren Bearbeiter mit der Voraussetzung meines Gegners in den wichtigsten Punkten zu einer einheitlichen Auffassung gelangt wären, so wäre ihr Festhalten an derselben trotz schwerer Bedenken, die noch bestehen blieben, schon um des übereinstimmenden Ergebnisses willen begreiflich. So aber, da die Rechnung trotz wiederholter Überprüfung durch die namhaftesten Meister durchaus nicht stimmen will, ist dadurch allein bereits der Verdacht, daß die Fehlerquelle eine gemeinsame sei, daß sie aus der gemeinsamen Voraussetzung entspringe, begründet und eine sachliche Prüfung des Berichtes bei Sextus gibt diesem Verdachte neue kräftige Nahrung.

Der Bericht lautet:

Heraklit hat, da der Mensch zur Erkenntnis der Wahrheit (§ 126) mit zwei Organen versehen zu sein scheint, mit der *αἴσθησις* und mit dem *λόγος*, angenommen, daß von diesen beiden die *αἴσθησις*, ähnlich wie es die früher genannten Physiker angenommen haben, unzuverlässig sei, den *λόγος* dagegen legt er als *κριτήριον* zugrunde. Aber was nun die *αἴσθησις* betrifft, so verschmäht er sie, indem er wörtlich sagt: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων* (107 D), was soviel bedeutet wie: es ist Eigenschaft barbarischer Seelen, unvernünftigen Wahrnehmungen (*ἀλόγοις αἰσθήσεσι*) zu trauen. Den *λόγος* (§ 127) bezeichnet er als

[8]) Lortzing, Bphw. 1916, bei der Besprechung meiner Abhdlg.

Beurteiler der Wahrheit, nicht jeden beliebigen, sondern nur den gemeinsamen und göttlichen. Welcher das ist, soll kurz gezeigt werden. Es ist nämlich die Ansicht des *φυσικός*, daß das, was uns umgibt, *λογικόν* ist und *φρενῆρες*. Derartiges zeigt schon viel (§ 128) früher Homer (σ 163) mit den Worten:

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
οἷον ἐφ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

Auch Archilochos sagt, daß die Menschen derartiges denken (*φρονεῖν*) (fr. 70 Bergk):

ὁποίην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγει.

Es ist aber auch von Euripides dasselbe gesagt worden (Troad. 885):

ὅστις ποτ' εἶ σὺ δυστόπαστος εἰσιδεῖν
Ζεὺς εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν.
ἐπευξάμην σε.

Diesen *θεῖος λόγος* also ziehen wir nach Heraklit durch Einatmung (§ 129) an uns und werden dadurch *νοεροί* und im Schlafe werden wir vergeßlich, im Erwachen aber wiederum *ἔμφρονες*. Da sich nämlich im Schlafe die Mündungen der Sinne (*αἰσθητικοὶ πόροι*) schließen, so wird der in uns wohnende *νοῦς* vom Zusammenhang mit dem *περιέχον* gesondert, während nur die Verbindung zufolge der Einatmung erhalten bleibt wie eine Art Wurzel; gesondert aber verliert er die Gedächtniskraft, die er früher hatte. Im wachen Zustande (§ 130) dagegen bückt er sich durch die Öffnungen der Sinne wieder hinaus wie durch eine Art Fenster, trifft mit dem *περιέχον* zusammen und zieht so die *λογικὴ δύναμις* in sich hinein. Sowie also die Kohlen, wenn sie sich dem Feuer nähern, zufolge der Wandlung (*ἀλλοίωσις*) vom Feuer durchglüht werden, wenn sie aber abgesondert sind, verlöschen, so wird auch der in unseren Körper als Gast aufgenommene, aus dem *περιέχον* stammende Anteil zufolge der Absonderung geradezu *ἄλογος*, zufolge des durch die größte Menge von Öffnungen hergestellten Zusammenhanges aber wird er ein dem Universum (*ὅλον*) Gleichartiges. Diesen gemeinsamen und göttlichen Logos also, demzufolge (§ 131) wir, wenn wir an ihm Anteil haben, *λογικοί* werden, nennt Heraklit ein Urteilsmittel der Wahrheit; woher denn auch das allen gemeinsam Erscheinende zuverlässig sei (denn man empfängt es durch den gemeinsamen und göttlichen Logos), das aber nur einem allein Beifallende unzuverlässig sei wegen der gegenteiligen Ursache. Im Anfange seines Buches (§ 132) über die

Natur also, indem er gewissermaßen das περιέχον zeigt, sagt der vorerwähnte Mann: *λόγου τοῦδε ἐόντος ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.*

Nachdem er nämlich dadurch ausdrücklich (*ῥητῶς*) dargestellt hat (§ 133), daß wir zufolge der Teilnahme an dem göttlichen Logos alles tun und denken (*πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν*), fügt er, nachdem er noch wenige Worte dazu berichtet hat, hinzu: *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ* (*ξυνὸς* ist nämlich *ὁ κοινός*)· *τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.*

Diese (*φρόνησις*) ist aber nichts anderes als eine Exegese der Art und Weise der Lenkung des Alls (*τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*). Deshalb sprechen wir, sofern wir an der Erinnerung daran gemeinsamen Anteil haben, die Wahrheit, sofern wir aber gesondert sind, sprechen wir die Unwahrheit. Jetzt erklärt er nämlich ganz ausdrücklich (§ 134) (*ῥητότατα*) auch hierin den *κοινὸς λόγος* als Urteilsmittel und sagt, daß das, was gemeinsam erscheint, zuverlässig ist, weil es ja durch den *κοινὸς λόγος* beurteilt wird, daß aber das, was nur jedem einzeln für sich allein erscheint, unwahr ist."

Gleich beim ersten Lesen dieses Berichtes gewann ich den Eindruck, daß hier Heraklitisches und Antiheraklitisches bunt durcheinander geworfen ist. Aber nach diesem Gesichtspunkte die Gedanken zu sondern, solange wir nicht aus den erhaltenen Bruchstücken Heraklits eigene Gedanken entwickelt und so in seine Denkart Einblick gewonnen haben, ist sehr mißlich. Immerhin läßt sich schon einiges feststellen: erstens, daß Sextus das, was er beweisen will, als gegeben annimmt, indem er in § 127 sagt: „Es ist die Ansicht des *φυσικός*, daß das, was uns umgibt, *λογικόν* und *φρενῆρες* ist." Schon die Stellung von *λογικόν* zwischen *φυσικός* und *φρενῆρες* ist nicht übel berechnet, um so das erstere den beiden letzteren gleichzusetzen. Von derselben Berechnung zeugt zweitens der Versuch, durch die unmittelbar an diese Voraussetzung angeschlossenen Zitate zu „beweisen", daß schon Homer und Archilochos und der allerdings von Heraklit beeinflußte Euripides die der Sprache der Kosmologie

angehörenden Bezeichnungen θεός, φύσις, νοῦς, φρόνησις im Sinne des θεῖος λόγος gebraucht haben. Ebenso tief bezeichnend für des Sextus Verfahren ist es, wenn er, da ihm durch die drei Zitate die kosmologische Bedeutung des Logos auch schon für H. sichergestellt erscheint, fortfährt: „Diesen göttlichen Logos also (!) ziehen wir nach Heraklit durch Einatmung an uns und werden dadurch νοεροί und . . . ἔμφρονες. Sextus glaubt also wirklich, durch die obigen Zitate nachgewiesen zu haben, daß die Dichter vor und unmittelbar nach H. ebenso die kosmologische Bedeutung des Logos gekannt haben wie H. selbst; denn bei ihnen allen sei λόγος = θεός, νόος, φρόνησις! Aber sonderbar, H. selber ist bei ihm noch nicht zum Worte gekommen. Wir müssen noch eine weitläufige Belehrung über die Wechselbeziehungen der αἰσθητικοὶ πόροι und des νόος zum λόγος im Schlafe, im Erwachen (κατ' ἔγερσιν), im wachen Zustande (ἐν ἐγρηγόρσει), über die Gleichsetzung der μνημονικὴ δύναμις und λογικὴ δύναμις u. a. hinnehmen, bis wir endlich genug vorbereitet sind, Heraklits eigene Worte zu vernehmen. Und jetzt, da wir uns natürlich überzeugt haben, daß des Sextus Erklärung zu dem Ausspruche genau stimmt, ist kein Zweifel mehr, daß „H. also dadurch ausdrücklich dargestellt hat, daß wir zufolge der Teilnahme an dem göttlichen Logos alles tun und denken“. Und nun fährt H. — ein kleines Sätzchen läßt S. dabei weg — folgendermaßen fort: „διὸ δεῖ . . . φρόνησιν (fr. 2) § 133.“

In der darauffolgenden Deutung zeigt sich sogleich wieder das Bemühen des Skeptikers, die φρόνησις dem λόγος gleichzusetzen. Die φρόνησις nennt er nämlich eine διοίκησις τοῦ παντός: das ist dasselbe Attribut, welches die Stoiker allgemein dem λόγος beigelegt haben. So hat z. B. M. Aurel den Worten des fr. 72 Heraklits ᾧ μάλιστα . . . λόγῳ hinzugefügt τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, Clemens (Strom. V 104, 1) deutet die πυρὸς τροπαὶ (fr. 31) in der Weise, daß das πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου ἢ θεοῦ τὰ ἅπαντα . . . τρέπεται εἰς . . . θάλατταν. Der Zweck, der damit verfolgt wurde, daß der φρόνησις Heraklits dasselbe Attribut gegeben wurde wie dem stoischen λόγος, ist durchsichtig genug. Denn es ergab sich daraus von selbst der Schluß:

Heraklits φρόνησις = διοίκησις τοῦ παντός

der stoische λόγος = διοικῶν τὰ ὅλα,

folglich die heraklitische φρόνησις = dem stoischen λόγος.

Auf diese Weise haben wir einen köstlichen Beleg gewonnen für die „ernsthaften Folgen, welche die Interpretationsmethode der alten Ausleger für unsere Tradition gehabt hat, besonders was Herakleitos anlangt.“[9]) Daß sie dabei mitunter in die auffallendsten Widersprüche gerieten, ist nicht auf ihre eigene Gedankenlosigkeit zurückzuführen, sondern war die unausweichliche Folge ihres ganzen Verfahrens. Auch hierfür bietet der vorliegende Bericht ein Musterbeispiel, indem einerseits der *λόγος* der *φρόνησις*, andererseits den *κοινῇ φαινόμενα* gleichgesetzt wird, in § 133 dagegen als *θεῖος λόγος* erklärt wird.[10]) Diesem Widerspruche konnte der antike Erklärer nicht entrinnen und ich sehe darin einen wichtigen Beweisgrund mehr dafür, daß ich auf dem richtigen Wege bin.

Aber weit wirksamer als durch die negative Kritik, die ich bisher an dem Berichte geübt habe, soll derselbe durch die positive Deutung der beiden Bruchstücke widerlegt werden, wobei wir von fr. 2 ausgehen wollen.

Zunächst müssen wir „die wenigen Worte, die Heraklit noch dazu berichtet hat“, ausfindig machen. Sextus will zwar glauben machen, als ob die ganz kleine Lücke für den Zusammenhang belanglos wäre, und weil er die vorgenommene Streichung, die er nicht leugnen kann, selbst zugibt, sind auch die neueren Bearbeiter vielfach geneigt, der Sache keine Bedeutung beizulegen.[11]) Das ist um so mehr zu verwundern, als wir ja gerade heutzutage wissen, wie ein Berichterstatter durch bloße Streichung weniger Worte einen Gedanken in sein Gegenteil umzukehren vermag. Wir müssen also zunächst wissen, welches Sätzchen Sextus mit dem Zensurstift ausgemerzt, welche Absicht er mit diesem weißen Fleck verfolgt hat, ob nicht die Absicht, die er dabei hatte, uns auf die richtige Spur nach dem Sätzchen führen kann. Solange die Lücke nicht ausgefüllt ist, können wir weder Wortsinn noch Satzbau feststellen, können insbesondere nicht wissen, ob der gen. abs. *τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ* konzessive Bedeutung

[9]) J. Burnet (E. Schenkl), Die Anfänge der griech. Philosophie. Leipzig 1913.

[10]) Zeller, Die Philosophie der Griechen, S. 608 IV: „Wenn Sextus den *κοινὸς λόγος* durch *τὰ κοινῇ φαινόμενα* erläutert, so wird dies von Lassalle mit Recht abgelehnt, . . . Sextus selbst hat vorher VII 133 den *λόγος* für den *θεῖος λόγος* erklärt.“

[11]) Lortzing a. a. O.

hat, wie es bisher alle Erklärer nach dem Beispiele des Sextus angenommen haben. Reinhardt, meines Wissens der erste, der die Notwendigkeit einsah, den konzessiven Sinn dieses Partizips aus dem Satzbau zu erklären, nahm in seiner Verlegenheit seine Zuflucht zum absoluten Partizip im 1. Ausspruche *γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*, und daß diese beiden Partizipia nach Form und Inhalt miteinander vergleichbar sind, ist von vornherein zuzugeben. Aber wenn R. den konzessiven Sinn in fr. 1 als gegeben ansieht, so beruht diese Annahme insofern auf einem Zirkel, als der konzessive Sinn hier ebensowenig erwiesen ist als dort. Wenden wir unsere Aufmerksamkeit dem fr. 2 selber zu, so ist das eine sofort klar, daß Sextus allen Ton auf das Wörtchen *ξυνός* gelegt wissen will. Wenn bei den Stoikern und Skeptikern damals von *ξυνός* die Rede war, so verstand man darunter von selbst den *λόγος*.[12]) Die Worte *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ* wurden daher „selbstverständlich" im Sinne von *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ λόγῳ* verstanden, eine Auffassung, in welcher der philosophisch gebildete Leser jener Zeit durch den scheinbar harmlosen Zusatz *ξυνὸς γὰρ ὁ ξυνός* (man beachte dabei das Maskulinum, während, wie sich zeigen wird, *τῷ ξυνῷ* im Urtext ein Neutrum war) sowie durch die sich unmittelbar daran schließenden Worte *τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ* noch bestärkt wurde, so daß sich durch all diese geschickten Machinationen (einmal eine harmlose Lücke, dann wieder ein harmloser Zusatz) jedem Leser als Vordersatz von selbst ergab: *ξυνός ἐστι πᾶσιν ὁ λόγος*. Hätte aber H. den Ausspruch mit diesen Worten eingeleitet, ja hätte sich überhaupt in dem ganzen Werke Heraklits, das drei Bücher umfaßt haben soll, ein derartiger Ausspruch gefunden, so hätte er sicher die Zensur passiert, Sextus hätte zur Unterdrückung dieses Sätzchens keinen Anlaß gehabt und sich gleichzeitig den erklärenden Zusatz, *ξυνὸς γὰρ ὁ ξυνός*, erspart. Der Satz *ξυνός ἐστι πᾶσιν ὁ λόγος* ging also diesem Ausspruche nicht nur nicht voraus, er fand sich in dem ganzen Werke Heraklits überhaupt nicht. Hätte er sich gefunden, wahrlich, Sextus wäre nicht der erste und nicht der einzige gewesen, der ihn uns überliefert hätte! Zu diesem argumentum ex silentio werden wir in diesem Falle von selbst hingedrängt. Nun lautet aber tatsächlich ein Ausspruch Heraklits *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν*

---

12) An. Aall, Geschichte der Logosidee 1896, S. 143.

(113), den uns freilich nicht Sextus, sondern Stobäus überliefert, und wenn wir diese Worte dem fr. 2 voranstellen, so wird mit einem Male alles klar. Das krampfhafte Bemühen, λογικόν mit φρενῆρες, λόγος mit φρόνησις gleichzusetzen, diente demselben Zwecke wie das ängstliche Sichherumdrücken um das ξυνὸν τὸ φρονέειν; in der Streichung dieser Worte erkenne ich das unfreiwillige Bekenntnis des Sextus, daß diese Worte seine Deutungsabsichten zu vereiteln drohten, leite aber daraus zugleich für meine Annahme, daß bei H. die Termini λόγος und φρονεῖν zueinander im schroffsten Gegensatz stehen, mittelbar einen neuen Beweisgrund von größter Bedeutung ab.

Aber nicht nur mittelbar, sondern auch unmittelbar ergibt sich jetzt, da der Ausspruch vervollständigt ist, die Richtigkeit meiner Annahme durch folgende Übersetzung:

„Gemeinsam ist allen das φρονεῖν, darum muß man dem Gemeinsamen folgen. Ist aber der λόγος gemeinsam, so ist die φρόνησις, welche die große Menge im Alltagsleben besitzt, eine quasi private."

Es gibt demnach zwei Wege der Erkenntnis, auf dem einen hat die φρόνησις die Führung, auf dem andern der λόγος. Bei der Frage, welcher Führung sich die Menschen anvertrauen sollen, hat das κοινόν, das Kriterium der Gemeinschaft, zu entscheiden, und da dieses nicht dem λόγος, sondern der φρόνησις zukommt, so muß man dieser folgen. Die φρόνησις ist also bei H. intelligentia = Naturverstand oder Erfahrungserkenntnis, der λόγος ratio = berechnende Vernunft oder die reine Gedankenerkenntnis. In der lateinischen Übersetzung lautet der Spruch:

Commune est omnibus intellegere, quapropter necesse est sequi commune. Ratio autem si est communis, plerique dum vivunt quasi privatam habent intelligentiam.

Das fr., wie Sextus es bietet und deutet, lautet in der lateinischen Übersetzung:

. . . quapropter necesse est sequi commune; sed quamquam ratio est communis, tamen plerique dum vivunt quasi privatam habent intelligentiam.

Sextus sagt einmal im Gefühl der Selbstsicherheit, die der Wissenschaft oft genug zu großem Schaden gereicht hat, daß ein Grammatiker wegen seiner Pedanterie einen Heraklit nicht verstehen

könne.[13]) Für mich geht daraus nur soviel hervor, daß die *γραμματικοὶ ὠφρυωμένοι* damals den H. ganz anders gedeutet haben als die zeitgenössischen Philosophen. Nehmen wir also an, ein glücklicher Zufall würde uns eines Tages die Interpretation eines solchen Grammatikers aus jener Zeit in die Hände spielen und diese würde sich mit meiner Deutung vollkommen decken: Ist es zu kühn, wenn ich behaupte, daß den Erklärern unserer Tage betreffs einer Logoslehre bei Heraklit dann Bedenken aufstiegen? Wären sie nicht von vornherein geneigt anzunehmen, daß der pedantische Grammatiker dem vor sieben Jahrhunderten wirkenden Philosophen objektiver gegenüberstand als der Philosoph, dessen einziges Bemühen allen älteren Philosophen gegenüber der Gleichmacherei in der Auffassung vom Verhältnisse zwischen *λόγος* und *αἴσθησις* galt? Und wenn sie dann an die Prüfung selbst ohne Vorurteil heranträten, würden sie finden, daß der Philologe den Heraklit selbst sprechen läßt, der Philosoph aber, um seiner konstruierenden Betrachtung den Erfolg zu sichern, hier ein Sätzchen streichen, dort eines hinzufügen müsse, daß ferner der Philologe jedes Wort Heraklits zu seinem Rechte kommen läßt, kein Wort darf fehlen, keines hinzukommen, daß dagegen die Deutung des Philosophen zur Frage herausfordert, wozu H. so viele Worte brauchte, wenn er nichts anderes sagen wollte als: Man muß dem gemeinsamen Logos folgen; trotzdem leben die Menschen, als ob sie eine private Einsicht hätten. Wozu der Wechsel im Ausdruck, zumal ein einfaches *ὅμως δὲ* vollkommen ausgereicht, ja den vermeintlichen Gedanken noch klarer ausgedrückt hätte? *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ (λόγῳ)· ὅμως δὲ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*, das hätte genügt.[14]) Dieser Gedanke aber ist

---

[13]) *ποῦ γάρ τις δύναται τῶν ὠφρυωμένων γραμματικῶν Ἡράκλειτον συνεῖναι; (πρός γραμμ.* A 301). Ganz anders Windelband - Bonhöffer, Geschichte der antiken Philosophie. München 1912, S. 5: „Auf keinem Gebiete hat die philologische Methode so ausgedehnte und allseitige Erfolge zu verzeichnen als auf demjenigen der antiken Philosophie."

[14]) Nestle, der meine Verbindung 113 + 2 akzeptiert, aber mit Sextus die Termini *φρονεῖν, λόγος, φρόνησις* einander gleichsetzt, übersetzt (Arch. f. Gesch. d. Philos. 1912, S. 283): „Das Denken ist allen gemeinsam. Darum muß man dem Gemeinsamen folgen. Aber obwohl die Vernunft gemeinsam ist, leben die meisten Menschen, wie wenn sie eine besondere Denkkraft hätten." Aber gerade diese Übersetzung beweist aufs schlagendste die Berechtigung meiner oben vorgebrachten Bedenken. Wozu so viele Worte,

stoisch, er ist aus der Umdeutung eines heraklitischen Gedankens hervorgegangen, heraklitisch ist er nicht.

Aber die hier dargelegten Gründe mögen noch so überzeugend sein, sie nützen doch nicht viel, wenn nicht gezeigt wird, daß fr. 1 zum Ausspruch 113 + 2 stimmt, zumal diese beiden Aussprüche, soweit man Sextus glauben darf, unmittelbar aufeinander folgten.

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.

Nur der unheilvolle Einfluß stoischer Deutungskunst konnte die modernen Erklärer auf den Gedanken bringen, daß H. mit diesen Worten die Menschen tadle, weil sie s e i n e n Logos nicht verstehen. Wenn *λόγος* dasselbe bedeutet wie *φρονεῖν*, das letztere wieder allen gemeinsam und der Menschen größte Fähigkeit ist (113, 112), wie können Menschen dann einen *λόγος* nicht begreifen? Wie kann ferner der selbstbewußte Verkünder der Lehre vom Werden gleichzeitig und noch dazu „beim Beginne der eigentlichen Schrift" einen ewig seienden Logos vertreten, einen Logos also, der alles Werden, alle Bewegung und Veränderung ausschließt, ohne auch nur anzudeuten, w a s er mit diesem Logos offenbart? Wenn H. mit diesem Logos „eine ewige Wahrheit" offenbaren wollte, hätte er die Lehre von der „*ἀλήθεια*" auf negativer Kritik aufgebaut? Wie wäre es möglich, daß sich der Name *ἀλήθεια* in den Aussprüchen Heraklits überhaupt nicht findet, wohl aber *σοφόν* und *σοφίη*, während umgekehrt bei Parmenides im ersten Teil des Lehrgedichtes der Name *ἀλήθεια* und *ἀληθές* die Hauptrolle spielt, der Name *σοφόν* und *σοφίη* überhaupt nicht erscheint, wohl aber der Inhalt des heraklitischen *σοφόν* Gegenstand der parmenideischen *δόξα* ist? Das ist unmöglich reiner Zufall. Doch halt! Ein einziges Mal findet sich das Wort *ἀληθέα* bei H.: *τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας* (112). Aber gerade hier zeigt schon die Nebeneinanderstellung *σοφίη ἀληθέα* die unverkennbare Absicht, zwei einander entgegengesetzte Termini in Beziehung zu setzen. Doch darauf kommen wir noch zurück.[15])

---

wozu der Wechsel der Termini, wenn Heraklit nichts anderes sagen wollte als: „Das Denken ist allen gemeinsam; aber gleichwohl leben die meisten Menschen, wie wenn sie eine besondere Denkkraft hätten"?! Vgl. dazu Anm. 33.

[15]) Vgl. weiter unten.

Reinhardt kommt hier (sowie in einigen anderen Frgm.) meinem Standpunkt insofern nahe, als auch er in fr. 1 und 2 den heraklitischen Logos nicht im kosmologischen, sondern im erkenntnistheoretischen Sinne faßt und ihn als etwas vom heraklitischen σοφόν Verschiedenes erklärt. Wenn der genannte Forscher weiterhin sagt, daß die sinnliche Erkenntnis erst durch die Entdeckung einer übersinnlichen Erkenntnis zum Problem werden konnte, so ist dies zweifellos richtig. Unrichtig aber ist es m. E., wenn er in Parmenides den „Entdecker" der Logoserkenntnis sieht. Ich glaube vielmehr, daß ein Vorgänger Heraklits den Terminus λόγος geprägt hat. H. hat ihn bekämpft, P. gegen H. in Schutz genommen.[16]) So erklärt sich jedenfalls jetzt schon am ungezwungensten die Tatsache, daß bei diesen beiden Denkern der Name λόγος als ein bereits allgemein gekannter, geläufiger, inhaltlich genau bestimmter Terminus vorkommt, daß H. gleich beim Beginne seines Werkes sagen konnte, daß Menschen für den λόγος kein Verständnis gewinnen, „weder ehe sie ihn gehört, noch nachdem sie ihn einmal gehört haben". Alle Forscher vor mir haben, meint H., die sich im Kosmos entwickelnden Ereignisse κατὰ λόγον beurteilt, und zwar sowohl ehe man den Terminus geprägt, als auch nachdem man ihn einmal geprägt hatte. Ich aber, der ich mich selbst durchforscht habe, bin zur Einsicht gekommen, daß die Menschen die sich vollziehenden Ereignisse der Kosmosentwicklung nur durch die allen gemeinsame Erfahrungserkenntnis zu erkennen vermögen, und deshalb trenne ich jedes einzelne nach seiner natürlichen Entwicklung.[17])

γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν

---

[16]) Slominsky a. a. O. S. 39: „Alles frühere Philosophieren hatte sich um die Ergründung von Gesetzlichkeit, um die Erlangung einer Erkenntnis bemüht; und nun entstand plötzlich die Drohung des Nichtwissenkönnens. Der Widerspruch dagegen führte zur Stabilisierung des Wissens. Es war also die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis, welche die eigentlich treibende Kraft in der Polemik (sc. des Parmenides) gegen Heraklit war." Vgl. weiter unten.

[17]) Burnet a. a. O. S. 126: „Heraklit blickte nicht nur auf die Menge der Menschen, sondern auch auf alle früheren Forscher der Natur herab. Das kann nur bedeuten, daß er glaubte, Einsicht in irgend eine Wahrheit erlangt zu haben, die bis dahin noch nicht erkannt worden war, obwohl sie sozusagen den Menschen ins Antlitz starrte."

ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει.
„Denn vollzieht sich die Entwicklung des Alls nach dieser reinen Gedankenerkenntnis, so gleichen sie Unerfahrenen, wenn sie sich versuchen an solchen (wirklichen) Worten und Werken, wie ich (*ἐγώ!*) sie getrennt darstelle, trennend jedes einzelne nach seiner natürlichen Entwicklung und kündend, wie sich's in Wirklichkeit verhält."

Jetzt stimmt Satzbau und Wortsinn in den beiden Aussprüchen 1 und 113 + 2. Sowie der gen. abs. in 2: *τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ* ist auch der in 1: *γινομένων γὰρ πάντων* nicht, wie bisher ausnahmslos angenommen wurde, konzessiv, sondern hypothetisch, und das eine deckt sich nach Sinn und Satzbau mit dem anderen:

Vollzieht sich die Entwickelung des Alls nach dieser Gedankenerkenntnis,	Ist aber die Gedankenerkenntnis gemeinsam,
so gleichen die Menschen Unerfahrenen (wenn es sich um die Erklärung der Vorgänge *κατὰ φύσιν* handelt).	so ist die Erfahrungserkenntnis . . . . . eine quasi private.

Also die Menschen g l e i c h e n Unerfahrenen, sind aber in Wirklichkeit (wenn auch oft unbewußt) erfahren: ihre Erfahrungserkenntnis ist eine q u a s i private, in Wirklichkeit ist sie allen gemeinsam.

Und was den Wortsinn anlangt, so steht in 1: *λόγος* zu *φύσις* in demselben Gegensatz wie in 2: *λόγος* zu *φρόνησις*, ja jetzt kommt erst der Gegensatz *κατὰ τὸν λόγον τόνδε* — *κατὰ φύσιν* zur richtigen Geltung. *ὁ λόγος ὅδε* ist dieser ewig seiende *λόγος* = der starre abstrakte Gedanke, der schroffe Gegensatz dazu: *φύσις* = natürliche Entwickelung, und ebenso ist im 2. Ausspruch *λόγος* der Name für das starre abstrakte Denken, *φρονεῖν* und *φρόνησις* der Name für das in rastloser Entwicklung begriffene Erkennen.[18])

[18]) Herbertz a. a. O. S. 70: „Diese Anschauung, in deren Sinn sich die zitierten seltsamen Worte (sc. von der Flußwahrnehmung) zwanglos deuten lassen, würde ganz dem modernen Idealismus entsprechen, etwa der Lehre Berkeleys, für den das Sein des Flusses im heraklitischen Beispiele „i n e i n e r b e s t ä n d i g e n F o l g e v o n I d e e n" besteht . . . Die festen Regeln und be-

Um endlich Wortsinn und Satzbau im Schlußsatze des 1. fr. zu verstehen. wollen wir fr. 21 heranziehen:

τοὺς δ' ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει. ὁκόσα ἐγερθέντες ποιέουσι. ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες. ἐπιλανθάνονται.

θάνατός ἐστιν, ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δ' εὕδοντες, ὕπνος.

Die bisherigen Erklärungsversuche sind alle gescheitert und mußten scheitern, weil alle Erklärer, und zwar wie sich zeigen wird, von Sextus förmlich „hypnotisiert", denselben rein grammatikalischen Fehler begangen haben: Das Part. Aor. *ἐγερθέντες* heißt nämlich nicht. wie man allgemein auch heute noch übersetzt, „im Wachen", „mit wachem Geist" — das müßte *ἐγρηγορότες* = vigiles heißen —, sondern „aus dem Schlafe geweckt" = e somno excitati. Die Unerfahrenen, d. h. die Logosdenker, verbringen ihr Dasein im Schlafe verharrend oder aus dem Schlafe geweckt. Wenn der Mensch aus tiefem Schlafe plötzlich geweckt wird, so kann er sich buchstäblich nicht „besinnen": er weiß nicht, wo er ist, er erkennt nicht seine Umgebung, oder wenn ich es wagen darf, diesen Zustand mit Worten Heraklits zu schildern: *ἄνθρωπος ἐγερθεὶς ἀπείρῳ ἔοικε, παρεὼν ἄπεστιν.* Und dieser Zustand ist bei den Logosdenkern ein dauernder. sie sind entweder *εὕδοντες* und dann ist das, was sie sehen und machen, *ὕπνος* oder sie sind *ἐγερθέντες*, und dann ist alles, was sie sehen und machen, *θάνατος*. Die Phronesisnaturen dagegen sind *ἐγρηγορότες*, in wachem Zustande, und deshalb ist das, was sie sehen und wirken, Leben, Entwickelung.[19]) Es ist demnach kein

---

stimmten Weisen, wonach Gott (bei Heraklit = *φύσις*!) solche Folgen von Ideen in uns erzeugt, heißen „Naturgesetze".

[19]) Nestle a. a. O. sagt, meine Übersetzung sei falsch, das müßte *ἐγειρόμενοι* heißen. Aber Heraklits Gebrauch der Tempora steht mit den Regeln der Elementarsyntax im schönsten Einklang: Da Präsens drückt einen kontinuierlichen Vorgang, das Perfekt eine in der Gegenwart abgeschlossene, der Aorist eine plötzlich eintretende Handlung aus. So in 88: In dem Augenblick, wo das *ἐγρηγορός* umschlägt (*μεταπεσόντα*!), ist es *καθεῦδον* und in dem Augenblick, wo das *καθεῦδον* umschlägt, ist es *ἐγρηγορός* und ebenso steht es mit dem *ζῶν* und dem *τεθνηκός*, mit dem *νέον* und dem *γηραιόν*. Ebenso in 26: In dem Augenblick, wo das Augenlicht erlischt (*ἀποσβεσθεὶς τὰς ὄψεις*), gleicht der Mensch als Lebender (*ζῶν*) einem Toten (*ἅπτεται τεθνεῶτος*), als Wacher einem Schlafenden (*ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος*). — Im Gegensatze zu *ἀποσβεσθείς* steht *ἀποσβεννύμενον*

Zufall, daß sich aus den beiden obigen Fragmenten das Verhältnis ergibt:

λανθάνειν : θάνατος = ἐπιλανθάνεσθαι : ὕπνος,

Nichtwissen: Tod = Vergessen: Schlaf, woraus erhellt, daß *θάνατος* und *ὕπνος* hier in demselben erkenntnistheoretischen Sinne gebraucht sind wie *ἐγερθέντες* und *εὕδοντες*, also wie unsere Bezeichnungen „Tod“ und „Schlaf“ im Gegensatz zu „Leben“. Die Übersetzung der beiden Fragmente lautet daher:

Alle anderen Menschen aber wissen nicht, was sie machen, wenn sie aus dem Schlafe geweckt werden, sowie sie vergessen, was sie machen, wenn sie im Schlafe verharren.

Tod ist, was wir sehen, wenn wir aus dem Schlafe geweckt werden, was wir aber sehen, wenn wir im Schlafe verharren, ist Schlaf.[20])

Was wir also sehen und machen, wenn wir, d. h. unsere Sinne, plötzlich aus dem Schlafe aufgeweckt werden oder wenn wir weiter im Schlafe verharren, ist Tod = Nichtwissen, Schlaf = Vergessen. Wie dem Tode und Schlafe das Leben, so steht dem Nichtwissen und Vergessen das Wissen gegenüber. Alles, was die Logosdenker, gleich-

---

in 30: *πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα, ἀποσβεννύμενον μέτρα. ἀποσβεννύμενον* drückt hier, wie schon *ἀείζωον* zeigt, den kontinuierlichen Vorgang aus. Nachdem aber im Lehrgedichte des Parmenides die Göttin Wahrheit dieses *πῦρ ἀποσβεννύμενον* mit den Mitteln der Logik für immer ausgelöscht zu haben glaubt, ruft sie triumphierend aus: *ἀπέσβεσται!* Das Werden ist jetzt für immer ausgelöscht! Vgl. das zu Parm. 8, 21 Gesagte. — Andere Beispiele für das Part. Präs. 56: *φθεῖρας κατακτείνοντες* „die der Läusejagd oblagen“ (Diels.); 125: Der Gerstensaft zersetzt sich *μὴ κινεόμενος*, wenn er nicht in einemfort umgerührt wird; 84: *μεταβάλλον ἀναπαύεται* während des Wandels ruht es, im Gegensatz zu 88: *μεταπεσόντα* im Augenblick, wo es umschlägt. — Beispiele für das Part. Aor. 27: Die Menschen erwartet *τελευτήσαντας* im Augenblick, wo der Tod an sie herantritt (also weder während sie im Sterben liegen = *τελευτῶντας* noch nach dem Tode = *τετελευτηκότας*), was sie nicht erwarten noch wähnen; 20: *γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι* . . . Von dem Augenblick, da sie geboren werden, wollen sie weiterleben . . . Vgl. übrigens zum ganzen das zu fr. 107 Gesagte.

[20]) Nestle übersetzt (Philologus 1908, S. 533): „Tod ist, was wir im Wachen sehen, was aber im Schlafe, Leben“ (so!). Und er hat wirklich den Humor, meine obige Übersetzung als Beispiel für die „Gewaltsamkeit der Exegese“ anzuführen, deren ich mich schuldig mache.

viel ob die durch ihre Theorien angesehenen Denker oder ihr Gefolge, *ἐγερθέντες* bzw. *εὕδοντες* — denn *ἐγρηγορότες* sind sie nie — sehen oder machen, ist nur Nichtwirkliches: Tod, Schlaf, Nichtwissen, Vergessen. Die Phronesisnaturen aber, die immer wach sind, *ἐγρηγορότες*, haben einen einzigen und gemeinsamen Zustand der Kosmosentwicklung (89), nämlich den Zustand, den wir gegenwärtig vor uns haben, den kein Baumeister, weder einer der Götter noch der Menschen, „gemacht" hat, der mit einem Worte kein Machwerk ist, sondern immer bestand, besteht und bestehen wird als ewig lebendes Feuer, d. h. in rastloser, regelmäßiger Entwickelung (30). Wer also Leben = Entwickelung erkennen, Wissen erwerben will, muß wach sein; denn den Wachen ist der *πόλεμος* (Entwickelungsprozeß) *κοινός*, der *κόσμος* (das Ergebnis des Entwickelungsprozesses) *κοινός*, die *φρόνησις* (die in ewiger Entwickelung begriffene Erfahrungserkenntnis) *ξυνή*, mit einem Worte: Was wir mit wachen Sinnen sehen, ist *ξυνόν*. Schon Schuster[21]) hat in Fr. 89 einen Beweis dafür erblickt, daß wirklich in der Nähe (sc. des Fr. 2) von einem *κοινόν*, d. i. *ξυνόν* die Rede war, dem diejenigen, welche Anspruch auf einen w a c h e n Zustand machten, folgen müßten. So nahe war Schuster daran, das Wesen der Sache zu erkennen. Daß ihm dies nicht vollständig gelang, lag nur an dem Umstande, daß er sich trotz redlichen Bemühens von der Autorität des Sextus nicht völlig freimachen konnte und an eine Logoslehre Heraklits, wenn auch in einem ganz anderen Sinne (*λόγος* = Sprache der Natur) glaubte.

Aus den Fr. 1 und 2 ergibt sich also, daß des Sextus Auffassung, der *λόγος* habe kosmologische Bedeutung und sei mit *φύσις*, *φρόνησις* sowie mit *νόος*, *θεός* gleichbedeutend, unhaltbar ist. H. sagt klipp und klar gerade das Gegenteil: Der *λόγος*, die reine Gedankenerkenntnis, sei für die Menschen wertlos, weil sie von Natur aus für ihn kein Verständnis hätten. Was für das menschliche Wissen Wert und Bedeutung habe, sei nur, die sich entwickelnden Vorgänge in der *φύσις* zu erkennen, und zu dieser Erkenntnis gelange der Mensch, wenn er seine Sinne wach erhalte und dem allen gemeinsamen *φρονεῖν* folge. Menschen, welche von der allen gemeinsamen *φρόνησις* keinen Gebrauch zu machen wüßten, seien *ἄφρονες* und verbringen

[21]) Paul Schuster, Heraklit von Ephesus, 1873.

ihr Dasein in dem κόσμος, der allen gemeinsam sei, die ihren νοῦς wach erhielten, als Fremde: βαρβάρους ψυχὰς ἔχοντες. Das ist der Sinn des 107. Fr., durch welches Sextus beweisen will, daß H. die Sinneserkenntnis völlig verachte: τὴν αἴσθησιν ἐλέγχει!

Das Fragment lautet bei Sextus, der versichert, daß er wörtlich zitiere: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων, was soviel bedeute wie: es ist Eigenschaft barbarischer Seelen, ἀλόγοις αἰσθήσεσι πιστεύειν. Text und Deutung, beides ist in gleicher Weise verdächtig. Gibt doch selbst Nestle zu, daß der Text „nicht ganz" in Ordnung sei und daß in diesen Worten keine völlige Verachtung der Sinneserkenntnis liege. Des Sextus Versicherung, daß er κατὰ λέξιν zitiere, dürfen wir nicht allzu sorglos hinnehmen. Er sucht eben über die schweren Bedenken, welche alle von ihm zitierten Aussprüche Heraklits in textkritischer und exegetischer Beziehung erregen, mit Redewendungen wie κατὰ λέξιν (zu Fr. 107), ῥητῶς (zu Fr. 1), ῥητότατα (zu Fr. 2), καὶ μὴν ῥητῶς (zu den σημεῖα) hinwegzukommen. Das entspricht so der Art der alten Erklärer, dort wo sie ihre eigenen Gedanken in Heraklits Worte hineinlegen, zu versichern, daß die Sache in Ordnung sei. Wir aber fragen, wo in diesem Fragment von ἄλογοι αἰσθήσεις die Rede sei. Die αἰσθήσεις werden allerdings durch die ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα vermittelt: aber ἄλογοι? Sollte das mit ἄφρονες gleichbedeutend sein, sowie λογικόν mit φρόνιμον? Und in der Tat, wiederum ist es, wie bei Fr. 2, Stobäus, der uns aus der Verlegenheit hilft, indem er denselben Ausspruch folgendermaßen überliefert:

κακοὶ γίνονται ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα ἀφρόνων ἀνθρώπων βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

Hier erhebt sich vor allem die Frage: Was sind bei H. ἄφρονες ἄνθρωποι? Das sind Menschen, die ihr Dasein verbringen, als ob der λόγος ξυνός, die φρόνησις aber ἰδία wäre (113 + 2); Menschen, die wie unerfahren sind, wenn sie sich versuchen an solchen Worten und Werken wie ich, Heraklit, sie trennend erörtere, trennend das einzelne κατὰ φύσιν, nach seiner natürlichen Entwickelung (1); Menschen, die, weil sie die rastlos sich vollziehende Entwickelung des Alls κατὰ λόγον beurteilen, so bar aller Erfahrung sind, daß

sie die *κατὰ φύσιν* sich vollziehenden Vorgänge nicht verstehen (1) und sich daher in dem *κόσμος*, der allen gemeinsam ist, die ihren *νοῦς* wach erhalten, fremd fühlen: *βαρβάρους ψυχὰς ἔχοντες*. „Schlecht (oder: schlechte Zeugen)[22]) sind Augen und Ohren von Menschen, die der Phronesis bar sind: sie haben Barbarenseelen.“ Als *βάρβαροι* bringen sie ihr Dasein im *κόσμος κοινός* dahin, zu dem sie sich gar nicht verwandt fühlen. Jeder Mensch mit wachem Geist bekundet, wie wir von H. bald hören werden, seine Verwandtschaft mit dem Kosmos durch Wahrnehmen, Verarbeiten des Wahrgenommenen und die Fähigkeit, sich zu äußern. Den Logosdenkern aber sind alle Erscheinungen des täglichen Lebens *ξένα* (72), *οὐ φρονέουσι τοιαῦτα* (17), *ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν* (19). Kann die völlige Hilflosigkeit der *ἄφρονες*[23]) *ἄνθρωποι βαρβάρους ψυχὰς ἔχοντες* packender geschildert werden? *βάρβαρος*, sagt Zeller (a. a. O. 653), heißt in seiner ursprünglichen Bedeutung einer, der meine Sprache nicht versteht und dessen Sprache ich nicht verstehe. Und in diesem Verhältnis stehen eben die Logosdenker zu den Phronesisnaturen, sie verstehen einander nicht.

---

[22]) *μάρτυρες* kommt bei H. in fr. 28 u. 34 vor. Ob es auch in diesem Ausspruche stand, läßt sich nicht ohne weiteres feststellen, weil auf Sextus kein Verlaß ist; für den Zusammenhang ist es entbehrlich. Was aber das Wort *ἀφρόνων* betrifft, so wäre es, abgesehen davon, daß Stobäus auch das für Heraklit so charakteristische Verbum *γίνονται* treu bewahrt hat, während es bei Sextus fehlt, schlechterdings unerklärlich, woher Stobäus es genommen haben sollte, wenn er es nicht im Texte fand, zumal gerade auf diesem Worte aller Ton liegt und es auch in der Paraphrase des Sextus als *ἄλογοι* wieder erscheint. Wenn schließlich jemand an der häufigen Wiederkehr der Silben *-ον -ων* Anstoß nehmen sollte, so möge er beachten, daß schon Parmenides 8, 53 darüber zu spotten scheint; jedenfalls ist es sonderbar, daß sich bei beiden diese Silben genau in derselben Reihenfolge wiederfinden. Man vergleiche: *ἀφρόνων ἀνθρώπων . . . ἐχόντων*
κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
In beiden Sätzen ergibt sich die Reihenfolge:
ον — ων — ων — ον — ων.

[23]) Daher erklärt es sich, daß Aristoteles und Theophrast wiederholt sagen, bei den Vorsokratikern sei *φρονεῖν* mit *αἰσθάνεσθαι* gleichbedeutend. Z. B. Arist. de an. *Γ* 4. 427 a *οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν*; ebenso Met. IV 5, 1009 b 14. Theophr. de sensu (Diels S. 101, 112, 168).

Daß also dem ganzen Berichte des Sextus ein wohldurchdachter Plan zugrunde liegt, ist wohl schon über jeden Zweifel erhaben. Um aber zu erkennen, wie die heraklitischen Gedanken über die Sinnestätigkeit des Menschen im Zustande des Schlafes, des Geweecktwerdens und des Wachseins umgedeutet wurden, wollen wir die Worte Heraklits mit den Worten des Berichtes vergleichen:

Her.	Sextus' Erläuterung:	Sextus' Begründung:
τοὺς δ' ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει, ὁκόσα ἐγερθέντες ποιέουσι, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται. τοῖς ἐγρηγορόσι ἕνα εἶναι καὶ κοινὸν κόσμον.	*ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δ' ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες (γινόμεθα).*	*ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς ἀποβάλλει ἣν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν, ἐν δ' ἐγρηγόρσει πάλιν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν.*

Wir sehen, so wie H. die Menschen in *εὕδοντες*, *ἐγερθέντες* und *ἐγρηγορότες* scheidet, so spricht auch der Bericht von *ὕπνος*, *ἔγερσις* und *ἐγρήγορσις*, und so wie H. sagt, daß die Menschen alles, was sie im Schlafe verharrend tun, vergessen, so erklärt auch der Bericht, daß die Menschen im Schlafe vergeßlich werden, weil der in uns wohnende *νοῦς* die *μνημονικὴ δύναμις*, die Erinnerungskraft, die er früher (sc. im wachen Zustande) hatte, im Schlafe verliert. Soweit deckt sich der Bericht mit den Worten Heraklits genau. Aber während H. sagt, daß die Menschen, plötzlich aus dem Schlaf geweckt, nicht wissen, was sie tun (weil sie eben noch nicht bei Besinnung sind), und erst wenn sie wach d. h. bei Besinnung sind, einen einzigen und gemeinsamen Kosmos haben, verquickt der Bericht diese beiden Gedanken, was natürlich einen Wirrwarr zur Folge hat: Im Erwachen kommen die Menschen wieder zur Besinnung, werden *ἔμφρονες*, und zwar warum? weil sie im Wachsein eine *δύναμις* in sich hineinziehen. Welche *δύναμις* denn? Man möchte glauben, dieselbe *μνημονικὴ δύναμις*, die der *νοῦς* im Schlafe verloren hat. Aber nein, die *δύναμις μνημονική*, welche der *νοῦς* vor dem Schlafe gehabt hatte, die er im Schlafe verlor, die zieht er nach dem

Schlafe, wenn er wieder *ἔμφρων* ist, als *λογική* in sich hinein.[24]) und so wird *νοῦς*, *φρόνησις* und *λόγος* zur Einheit.

Dieser Deutungskunst getreu, versichert Sextus VIII, 286, wo er von der Bedeutung der *σημεῖα* spricht, quasi ehrenwörtlich: *καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτός φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.* „Und in der Tat, sagt H. ausdrücklich, daß der Mensch nicht *λογικός* ist, daß vielmehr nur das *περιέχον φρενῆρες* ist." Jetzt da wir die Interpretationsmethode des Sextus kennen, werden wir seine ehrenwörtliche Versicherung gebührend würdigen, besonders wenn er nicht einmal ein entsprechend hergerichtetes Zitat vorzubringen vermag. Hätte H. derartiges *καὶ μὴν ῥητῶς* gesagt, dann hätte S. gewiß nicht versäumt, die *ῥήματα* „*κατὰ λέξιν*" zu zitieren. Aber die Sache steht eben ganz anders, als man bisher geglaubt hat. Es ist allerdings richtig, daß der Mensch *κατὰ φύσιν* kein *ζῷον λογικόν* ist, von der Natur nicht geschaffen ist, alles rational zu machen, das sagt ja H. beim Beginne seiner Schrift: *τοῦ λόγου . . . ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι*, was Apollonius von Tyana ep. 18 widergibt mit den Worten: *Ἡράκλειτος ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησεν ἄνθρωπον.* Es ist weiters ebenso richtig, daß H. dem Sinne nach gesagt hat: *ὑπάρχειν τὸ περιέχον φρενῆρες.* Dazu stimmt, was Plut. de Iside 76 sagt: *ἡ δὲ ζῶσα φύσις ἀμυστὶ ἔσπακεν ἀποῤῥοὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅτῳ κυβερνᾶται τὸ σύμπαν, καθ' Ἡράκλειτον.* „Unsere Natur (*ζῶσα φύσις* ist pleonastisch) schlürft in vollen Zügen einen Ausfluß und Anteil aus dem *φρονοῦν*, durch welches das Weltganze regiert wird, wie Heraklit sagt." H. hat also dem Sinne nach zweifellos gesagt: *μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον*, ebenso: *τὸ περιέχον ὑπάρχειν φρενῆρες*, was wohl nur eine Umschreibung ist für: *τὸ πῦρ εἶναι φρόνιμον*; aber der Zusammenhang, in dem diese beiden Sätze standen, kann nur der gewesen sein, daß der Mensch kein *ζῷον λογικόν*, sondern ein *ζῷον φρόνιμον* sei, weil er, wie jede *φύσις ζῶσα*, seinen Anteil aus dem *φρονοῦν* einschlürft, durch welches das Weltganze regiert wird.

---

[24]) Schon aus diesem gewaltsamen Versuche, hier das *μνημονικόν* dem *λογικόν* gleichzusetzen, wäre man zu dem Schlusse geneigt, daß diese beiden Termini bei H. einen Gegensatz bildeten, und fr. 126 scheint dies zu bestätigen. Vgl. das zu diesem fr. Gesagte weiter unten.

Aber mag das Gedankengestrüpp, durch das wir uns durcharbeiten mußten, noch so wirr sein, der Bericht behält doch für uns einen unschätzbaren Wert, weil er mutatis mutandis einen durchaus heraklitischen Gedankengang enthält, und zwar: „Es ist die Ansicht des Physikers, daß das, was uns umgibt, nicht *λογικόν* ist, sondern *φρόνιμον*. Diese göttliche *φρόνησις* also ziehen wir nach Heraklit durch Einatmung an uns und werden dadurch *νοεροί*, und im Schlafe werden wir vergeßlich, wenn wir aber wach sind, wieder *ἔμφρονες*. Da sich nämlich im Schlafe die *αἰσθητικοὶ πόροι* schließen, so wird der in uns wohnende *νοῦς* vom Zusammenhange mit dem *περιέχον* gesondert, während nur die Verbindung zufolge der Einatmung erhalten bleibt wie eine Art Wurzel; gesondert aber verliert er seine Erinnerungskraft, die er früher hatte. Im wachen Zustande dagegen bückt er sich durch die Öffnungen der Sinne wieder hinaus wie durch eine Art Fenster, trifft mit dem *περιέχον* zusammen und zieht so die Erkenntniskraft in sich hinein. Sowie also die Kohlen, wenn sie sich dem Feuer nähern, zufolge der Wandlung vom Feuer durchglüht werden, wenn sie aber abgesondert sind, verlöschen, so wird auch der in unseren Körper als Gast aufgenommene, aus dem *περιέχον* stammende Anteil (sc. an der *φρόνησις*) zufolge der Absonderung geradezu *ἄφρων*, zufolge des durch die größte Menge von Öffnungen hergestellten Zusammenhanges aber wird er ein dem Universum Gleichartiges (sc. *φρόνιμον*). Diese *φρόνησις* also, derzufolge wir, wenn wir an ihr Anteil haben, *φρόνιμοι* werden, nennt Heraklit gemeinsam und göttlich; woher denn auch das allen gemeinsam Erscheinende zuverlässig sei (denn man empfängt es durch die gemeinsame und göttliche *φρόνησις*), das aber nur einem allein Beifällige (sc. das *λογικόν*) unzuverlässig sei wegen der gegenteiligen Ursache.“ (Vgl. *ἴδιος λόγος* Fr. 2.)

Die *αἰσθητικοὶ πόροι* (ob H. schon von *πόροι* gesprochen hat, ist hier Nebensache) stehen demnach mit *φρήν* und *νόος* in engster Verbindung. Sowie nach diesem Berichte der *νόος* von den *αἰσθητικοὶ πόροι* abhängig ist, so hängt auch nach Parmenides (Fr. 6 u. 16) die Beschaffenheit des *νόος* der Phronesisnaturen von der Beschaffenheit der vielumherirrenden Sinnesorgane ab (16) und die *φρόνησις* ist es, welche den *νόος πλακτός* hin und her treibt. H. hat also wahrscheinlich angenommen, daß die Sinnesorgane ihre Eindrücke den *φρένες* vermitteln, diese die ihnen übermittelten

Eindrücke verarbeiten, der *νοῦς* sie sammelt und aufbewahrt. *ὀφθαλμοί, ὦτα, ῥῖνες* usw. sind Wahrnehmungsorgane, *φρήν* das Erkenntnisorgan, *νόος* das Erinnerungsorgan. Der *νοῦς* ist daher unmittelbar von der *φρόνησις*, mittelbar von den Wahrnehmungsorganen, die *φρόνησις* aber nur unmittelbar von den Wahrnehmungsorganen abhängig. *φρήν* und *νόος* bilden das rastlos selbsttätige Zentralorgan aller Wahrnehmungen; daher Fr. 104: *τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν;* . . . Alles Wissen hängt somit in letzter Linie vom *νόος* ab. Je mehr dieser erlebt, desto mehr Erinnerungen bewahrt er, je öfter er sie erlebt, desto fester bewahrt er sie. Erleben aber kann der *νοῦς* nur im wachen Zustande; überall muß er selbst anwesend sein (Fr. 34), wie dies im vorliegenden Bericht immer wieder betont wird: Der *νοῦς* darf nicht vom Zusammenhange mit dem *περιέχον* gesondert sein, die Verbindung mit ihm muß erhalten bleiben, abgesondert verliert er die Erinnerungskraft; im wachen Zustand trifft er mit dem *περιέχον* zusammen. Treffend ist in dieser Hinsicht der Vergleich mit der Kohle: Sowie die Kohle, nur wenn sie mit dem Feuer zusammenkommt, von diesem durchglüht wird, wenn sie aber vom Feuer gesondert wird, verlischt, so wird auch der *νοῦς*, wenn er mit dem *πῦρ φρόνιμον* zusammenkommt, *φρόνιμος*, wenn er aber von demselben gesondert wird, geradezu *ἄφρων*.[25])

Dieser Vergleich des *νοῦς* mit der Kohle ist aber auch von einem anderen Gesichtspunkte aus überaus wichtig und lehrreich. Wir haben gesehen, mit welchen Mitteln philosophischer Spitzfindigkeit Sextus Heraklits erkenntnistheoretischen Logos in einen kosmologischen umzudeuten versucht. Er hat den *λόγος* nicht nur mit *νοῦς* und *φρόνησις*, sondern auch mit *φύσις* und *θεός* gleichgesetzt, aber eine direkte Gleichsetzung des *λόγος* mit *πῦρ*, der heraklitischen Ursubstanz, aus der alles wird und zu der alles wird, suchen wir in diesem Berichte vergebens. Aber doch nicht ganz vergebens, denn der Vergleich des *νοῦς* mit der Kohle führt, wenn er folgerichtig zu Ende gedacht wird, schon zur Lehre vom feurigen Naturlogos. Diesen haben nun andere Erklärer aus allen möglichen Fragmenten Heraklits herauszulesen oder besser hineinzudeuten versucht. So hat Clemens, wie wir noch hören werden, in Fr. 14 das dort vorkommende *πῦρ* in *λόγος*, in Fr. 31 das dort vorkommende Wort

[25]) Vgl. Anm. 22 und das dazu im Texte Gesagte.

λόγος in *πῦρ* und umgekehrt, endlich in Fr. 28 sogar die *δίκη* im Sinne von Weltfeuer umgedeutet. Unsere neuesten Bearbeiter lehnen diese Deutungsversuche ab: da sie aber den feurigen Logos nicht aufgeben können, versuchen sie es mit anderen Fragm.

Slonimsky nennt den feurigen Naturlogos eine „bekannte“ heraklitische These, die aus mehreren der Fragmente „erhelle“ und in dem Berichte des Sextus „bestätigt“ werde. Betrachten wir die drei Argumente in umgekehrter Reihenfolge. Über den Wert, welcher der „Bestätigung“ durch Sextus zukomme, darf ich wohl schon hinweggehen. Aus welchen Fragm. „erhellt“ der Feuerlogos? Slonimsky meint aus Fr. 64, 30 und 90 und der Erläuterung Hippolyts zu Fr. 64. Heraklit sagt nämlich: „Das Weltall steuert der Blitz (64)“, der *κόσμος* ist ein *πῦρ ἀείζωον* (30), „Umsatz findet wechselweise statt des Alls gegen Feuer und des Feuers gegen das All (90).“ Zu Fr. 64 sagt Hippolyt: „Unter Blitz verstehe Heraklit das ewige Feuer, er sagt auch: dieses Feuer sei *φρόνιμον*.“ Daraus schließt Slonimsky, Heraklit habe gelehrt, „daß der Logos in feuriger Gestalt durch die ganze Natur verbreitet ist“. Wir sehen also, für Slonimsky gilt die Gleichsetzung *φρόνιμον* = *λογικόν* als etwas so Selbstverständliches, daß er es nicht einmal zu betonen für nötig findet. Wenn er schließlich diese These eine „bekannte“ nennt, so verweise ich auf Aall, welcher den *πῦρ-λόγος* eine „aus heterogenen Elementen zusammengeschweißte Gedankenchimäre“ nennt. Gibt es aber keinen *πῦρ-λόγος*, dann gibt es auch keinen *φύσις-λόγος*, keinen *θεός-λόγος*, dann ist es überhaupt mit der kosmologischen Bedeutung des *λόγος* vorbei.

Anders verfährt Reinhardt. Er glaubt, daß Parm. als nächster Nachfahr Anaximanders in einem Jugendwerke die Entdeckung der Logoserkenntnis verkündet habe, und einige Jahrzehnte später habe H. zu dem Problem des P. Stellung genommen, und da bei diesem die erkenntnistheoretische Bedeutung des Logos feststehe, so sei dieselbe Bedeutung für den heraklitischen Logos gesichert. Diese Erkenntnis ist, man mag über Reinhardts These sonst denken, wie man wolle, um so freudiger zu begrüßen, als, sonderbar genug, dieselben Gelehrten, welche im Gegensatz zu R. die Abhängigkeit des P. von H. als feststehend bezeichnen, obwohl sie zugeben, daß zwischen den beiden Denkern in der Sprachtheorie ein Gegensatz bestehe, und obwohl sie annehmen, daß beide gleichzeitig gelebt und gewirkt haben, den *λόγος*

bei H. anders deuten wollen als den λόγος bei P. Diese Annahme muß doch unter diesen Umständen endlich als völlig unhaltbar aufgegeben werden. Leider ist R. auf halbem Wege stehen geblieben. Er hat zwar sogar schon erkannt, daß das heraklitische σοφόν etwas vom λόγος Verschiedenes sei, aber er hält anderseits doch noch an der Auffassung, daß Heraklits λόγος ξυνός sei und sich mit φύσις, φρόνησις und νόος decke, fest, und so hat er, von einer unrichtigen Deutung des Fr. 50 ausgehend, den πῦρ-λόγος-θεός wiederentdeckt, diesmal in Fr. 67.

Fr. 50 lautet in der hs. Überlieferung:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ δόγματος ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἰδέναι.

δόγματος hat Bergk richtig in λόγου verbessert, obwohl die Entstehung dieser Lesart nicht, wie Diels meint, paläographisch zu erklären ist aus einer Verwechslung von δογ mit λογ, sondern wohl auf jene Zeit zurückzuführen ist, in der λόγος schon die Bedeutung von δόγμα hatte, wie es bei Clemens Strom. V 104, 1 heißt: οἱ ἐλλογιμώτατοι τῶν Στωϊκῶν δογματίζουσι. Viel ernster ist die Frage, wie es mit dem überlieferten εἰδέναι steht. Dieses einfach durch εἶναι zu ersetzen, ist schon wegen des σοφόν äußerst bedenklich. In den Fragm., wo σοφόν vorkommt, ist regelmäßig vom Wissen die Rede, so 32, 41, 56, 108, ebenso 35, wo die φιλόσοφοι εὖ μάλα πολλῶν ἵστορες genannt werden. Vgl. die vita d. Diog. IX 5[26]); daher geht es nicht an, ohne weiteres εἰδέναι durch εἶναι zu ersetzen. Anderseits ruht ein starker Ton auf ἓν πάντα. Der Satz scheint nach alledem den Sinn gehabt zu haben: Man muß zugeben, daß das Weise darin besteht, zu wissen, daß alles eins ist. Und zwar muß man das zugeben: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας. Das „Ich" bildet hier den schroffen Gegensatz zum λόγος.

Um diesen Gegensatz zu verstehen, müssen wir die Aussprüche heranziehen, in denen das heraklitische „Ich" hervorgehoben wird. Es sind dies die Fr. 55 und 1: ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω nach der Übersetzung Slonimskys: „Alles, was man durch Sehen und Hören lernen kann, ist dem Philosophen höchst willkommen." Ferner: „Voll-

[26]) [Ἡράκλειτος] νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μέντοι γενόμενος πάντα ἐγνωκέναι· ἤκουσέ τε οὐδενός, ἀλλ' αὑτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ.

zieht sich die Entwicklung des Alls *κατὰ τὸν λόγον τόνδε*, so sind die Menschen wie unerfahren, wenn sie sich versuchen in solchen Worten und Werken, wie ich (*ἐγώ*) sie trennend erörtere, trennend jedes einzelne *κατὰ φύσιν*.‘ Das eine Mal ist also das Ich der *ὄψις καὶ ἀκοή* gleichgesetzt, in Fr. 1 finden wir zwischen dem Ich und dem *λόγος* denselben Gegensatz wie hier in Fr. 50. Heraklit kann also unmöglich den *λόγος* hier höher werten als sein „Ich“. Wohl aber werden wir noch hören, daß sogar H., der ärgste Verächter abstrakten Wissens, den es je gab[27]), zugibt, daß mitunter auch die Logoserkenntnis zum Ziele führt, und auch hier wollte H. nichts anderes sagen als: „Auch wenn man nicht auf mich, sondern auf den Logos hört, soll man zugeben, daß das Weise darin besteht, zu wissen, daß alles eines ist.“ Daß alles Wissen, meint H., nur darin besteht, die Einheit aller Gegensätze zu erkennen, ist so evident, daß man es zugeben sollte, auch wenn man das Werden des Alls nicht *κατὰ φύσιν*, sondern *κατὰ λόγον* erklärt, d. h. *οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας!* Gegen Reinhardts Übersetzung: „Nicht mir, sondern dem Logos in euch selber müßt ihr recht geben und eingestehen, daß alles eines ist“, muß ich 1. einwenden, daß das überlieferte *εἰδέναι* verloren geht, 2. daß *τοῦ λόγου* nicht heißt „der Logos in euch selber“: denn das müßte *τοῦ ἐν αὐτοῖς ὑμῖν λόγου* oder mindestens *τοῦ ξυνοῦ λόγου* lauten. Vor allem aber spricht gegen diese Erklärung die Tatsache, daß sie den einmal abgetanen *πῦρ-λόγος-θεός* wieder einführt und noch dazu durch Fr. 67:

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός. ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.

„Daß Heraklits kosmologisches Interesse mit der Erklärung der Wechselerscheinungen erschöpft war, daß alles kosmische Detail ihm nur dazu diente, Sommer und Winter, Tag und Nacht, Gewitter und Regen als verschiedene Formen eines und desselben Wesens zu begreifen“, darin hat Reinhardt zweifellos recht, und wir werden hören, daß auch Parmenides seinem Gegner zum Vorwurf macht, Entwicklungsrummel und Namenfestsetzung (*φῦναι* und *ὄνομα κατατίθεσθαι*) sei die Summe des durch die Phronesiserkenntnis erworbenen

---

[27]) Reinhardt (a. a. O. S. 213) übersetzt fr. 55: „Was man sehen, hören, lernen kann, Symbol und Gleichnis, ziehe ich abstrakter Logik vor.“

Wissens.[28]) Aber gerade das ist ja eben für H. der Grund, seinen θεός mit seinem πῦρ zu vergleichen. Wenn Feuer mit Räucherwerk vermengt wird, so sagt der Mensch nicht, er rieche Feuer, sondern auf Grund seiner Erfahrung durch die Sinneserkenntnis sagt er, er rieche dieses oder jenes Räucherwerk, d. h. das Feuer erhält sein empirisches ὄνομα nach dem Wohlgeruch, welches das einzelne Räucherwerk verbreitet; Parmenides sagt, sie setzten fest ein ὄνομα ἐπίσημον ἑκάστῳ (Fr. 19). Und ebenso sagt der Mensch, wenn er die einzelnen Naturerscheinungen wahrnimmt, nicht, er nehme den θεός wahr, sondern der θεός erhält sein bezeichnendes empirisches ὄνομα nach der Form, in die er sich wandelt: Tag, Nacht, Winter, Sommer, Krieg, Frieden, Überfluß, Hunger. Wo ist hier auch nur eine Spur vom λόγος? Ganz im Gegenteil, gerade das bei H. dem λόγος strikt entgegengesetzte empirische ὄνομα ist es, mit dem die verschiedenen Formen benannt werden, in denen ein und dasselbe Wesen, θεός oder φύσις benannt, wahrgenommen wird: ὅκωσπερ πῦρ, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν.[29])

Um nun Heraklits Sprachtheorie zu verstehen, müssen wir uns seine Auffassung vom Verhältnis des Menschen zum Kosmos klarmachen, wobei sich zeigen wird, daß mit dieser seiner Auffassung auch seine einseitige Stellungsnahme zum Erkenntnisproblem in ursächlichem Zusammenhange steht.

Wie alles in der φύσις, entwickeln sich auch Götter und Menschen aus dem πῦρ φρόνιμον und haben daher auch Anteil an der allen gemeinsamen φρόνησις (116). Den κόσμος hat weder einer der Götter noch einer der Menschen „gemacht", sondern er bestand immer und besteht und wird bestehen als ewig lebendes Feuer (30) und aus diesem stammen Götter wie Menschen. Unsterbliche sind sterblich, Sterbliche unsterblich (62) und der Krieg ist es, der die einen als

---

[28]) Vgl. das zu fr. 19 des Parm. Gesagte.

[29]) fr. 7 Her.: „Würden alle Dinge zu Rauch, so würde man sie mit der Nase auseinander kennen." Herbertz (S. 72) findet in diesen Worten eine olfaktorische Naturauffassung. Reinhardt bemerkt zu diesem fr. (S. 180 Anm. 2): „In aller stofflichen Verschiedenheit der Dinge steckt eine verborgene Einheit; gesetzt, es würden alle Dinge zu Rauch, so sähen wir mit unseren Augen eine Einheit, und doch würde die Nase noch zwischen den Gerüchen unterscheiden; nun ist aber zwischen dem Geruchsinne und den übrigen Sinnen kein Unterschied."

Götter, die anderen als Menschen erscheinen läßt (53). In der Verehrung der im Kriege Gefallenen betätigen sich Götter ebenso wie Menschen (24). Der Mensch, ein sterblicher Gott, besitzt göttliche Weisheit und ist mit dem Kosmos aufs innigste verbunden. In seinem Innern erlebt der Mensch die Natur (88. 119), und wenn er sich selbst durchforscht (101), so wird ihn die Struktur[30]) seines eigenen Organismus zum Verständnis der Harmonie im Kosmos führen.

Entsprechend der Dreizahl der Elementarstufen (Feuer, Wasser, Erde), vielleicht auch der dreifachen Tätigkeit beim Atmungsprozesse (Einatmen, Verarbeiten des Eingeatmeten, Ausatmen vgl. den Bericht bei Sextus) bekundet der Mensch seine Verwandtschaft mit dem Kosmos in einer dreifachen geistigen Fähigkeit: 1. der Fähigkeit, das Äußere wahrzunehmen, 2. das Wahrgenommene zu verarbeiten, 3. sich über das innerlich Verarbeitete zu äußern. Die erste der Fähigkeiten bekundet der Mensch durch seine Sinnesorgane, die innere Verarbeitung und Sammlung der durch die Sinnesorgane vermittelten Sinneseindrücke erfolgt durch *φρήν* und *νόος*, das automatisch funktionierende Zentralorgan aller Wahrnehmungen, die Äußerung über das innerlich Verarbeitete erfolgt durch die Sprache, die, hervorgegangen aus dem Erfahrbarwirklichen im Alltagsleben, den Menschen ebenso gemeinsam ist wie die *φρόνησις*. Das sind die *ἔργα* des instinktiv tätigen menschlichen Geistes[31]), der Betätigung dieser drei innerlich miteinander aufs engste zusammenhängenden Fähigkeiten kann sich daher kein Mensch völlig entziehen. Sowie alles, was da kreucht, mit Gottes Geißel zur Weide getrieben wird (11), sowie die Sibylle, von Gott getrieben, Ungelachtes, Ungeschminktes, Ungesalbtes (also durchaus Natürliches) verkündet (92), so muß auch der Mensch, wenn er wach ist, wodurch allein er schon seine Gemeinschaft mit dem Kosmos betätigt, wahrnehmen, Wahrgenommenes verarbeiten (*φρονεῖν*) und sich darüber äußern (*εἰπεῖν*, *ὀνομάζειν*). Darin besteht eben die göttliche Weisheit, die der Mensch besitzt und die er durch die Wahrnehmung der Natur, der Gottheit bekundet.

Jetzt begreifen wir erst, wie H. dazu kam, durch die *ὀνόματα* die allem innewohnende *φύσις* zum Ausdruck zu bringen.. Mit dem

---

[30]) Daß „Struktur“ die ursprüngliche Bedeutung von *ἁρμονίη* ist, haben Bernays und Burnet gezeigt.

[31]) Gegen diese Auffassung wendet sich Parmenides. Vgl. weiter unten.

ὄνομα, das die Menschen einem Dinge beilegen, bringen sie nämlich eine Erfahrung zum Ausdruck, die sie gemeinsam an dem Dinge erlebt haben, daher *ὄνομα βίος* (48), *ὄνομα Ζηνός* [*ζῆν!*] (32). Dasselbe Verhältnis liegt den *νόμοι* zugrunde, wenn H. sagt: *τρέφονται γὰρ οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου*, d. h. die menschlichen *νόμοι* erhalten ihre Nahrung und damit ihre Kraft, ihre Geltung von der *φύσις* = *φρόνησις* (Fr. 114), sie stammen aus der allen gemeinsamen Erfahrung. Und ebenso stolz wie auf die *ὀνόματα* ist H. auf seine *ἔπεα καὶ ἔργα κατὰ φύσιν* (1) und spricht mit Geringschätzung von denen, die des *ἀκοῦσαι*, des *φρονεῖν*, des *εἰπεῖν* nicht mächtig sind.[32]) (Schluß folgt.)

---

[32]) Vgl. das zu fr. 107 Gesagte, S. 79 dieser Abhdlg.

VI.

Vedantismus und Unsterblichkeit.

Von

Prof. Dr. Paul Schwarzkopff, Wernigerode.

Wir leben in einer Zeit, die, wie keine zweite in der Weltgeschichte, rings vom Tode umgeben ist. Diese Tatsache zwingt uns mit unvergleichlicher Wucht die Frage nach der Unsterblichkeit auf. Deshalb schaut der weiter Blickende nach einer Antwort aus, wo immer sie zu finden ist. Und zwar nicht bloß in solchen Gedanken und Vorstellungen, wie sie uns unsere Umgebung unmittelbar entgegenbringt.

Wir fragen vielmehr auch die Denker und Weisen der Vorzeit nach den Aussichten, die sich ihnen in ein Jenseits eröffnen. Da ist es besonders lehrreich, was die Inder jenseits des Grabes erwarten. Vor allem, weil uns hier so manche Lichter aufgehen, die uns Westländern zwar an sich fern liegen, dennoch aber zugleich den Eindruck erwecken, daß auch dort echt menschlichen Gefühlen echt göttliche Ahnungen zuteil werden.

Doch wollen wir das Ergebnis nicht durch Vorurteile vorwegnehmen. Wir werden vielmehr ihre heiligen Bücher selbst befragen. Sollten sie auch des Rätsels letzte Lösung nicht geben, so sind sie doch wert, daß suchende Menschen auch aus ihren Quellen schöpfen. Ja auch gerade die Fehler ihrer Grundanschauung werden uns, wie sich zeigen wird, verwandtschaftlich berühren, so daß sich hier für die gemeinsamen Schäden Asiens und Europas auch nur das gleiche Heilmittel wird finden lassen.

Es handelt sich um jene eigentümliche Weltansicht, welche die alten Inder, etwa vom 15. Jahrhundert vor Chr. an, durch fortschreitende Ausdeutung ihrer „Veden“ entwickelten. Eine Prägung, wie sie ursprünglich nicht dem Geiste ihrer Priester, der Brahmanen,

entsprang, vielmehr ihnen zum Trotz, aus dem freieren Gesichtskreise der Kriegerkaste hervorwuchs. Man nennt sie „Vedantismus". Denn sie stellt das Veda-Ende (vedânta), sozusagen, die letzte, reifste Frucht des Vedabaumes dar. Sie ist in philosophischen Erörterungen, in den s. g. „upanishad's", d. h. „Geheimsitzungen", „Geheimlehren", niedergelegt. Um ihre Erforschung haben sich in neuster Zeit vor allem Deussen und Oldenburg Verdienste erworben. (Anm. Wir richten uns durchweg nach den „60 Upanishads des Veda" vom P. Deussen. Leipzig, Brockhaus, 1897.)

Der Vedantismus begründet zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie die „Unsterblichkeit" mit religiösen Mitteln. Er führt seine Grundgedanken schlicht, anschaulich, geistvoll und geschlossen durch. Freilich mit rücksichtsloser Einseitigkeit.

Ein energisches Streben nach Einheitlichkeit, das teilweise in logischen, vor allem aber in religiösen Beweggründen seine Triebkraft hatte, ließ, im Vedantismus, aus dem früheren Polytheismus nach und nach einen Pantheismus entstehen, dessen Wege nicht fern vom Theismus, d. h. von der Annahme einer persönlichen Gottheit, verlaufen. Ja sie rücken ihr, z. B. in der Erscheinung des „îshvara", als des Weltherrn und Schöpfers, zeitweise recht nahe. Gerade, weil diese Auffassung der Gottheit von der Wahrheit des Pantheismus durchdrungen ist, zeigt sie sich teilweise innerlicher, und insofern lebensvoller, als jener Theismus, der Gott zwar als Urheber der Welt kennt, ihn aber als Weltlenker nicht viel besser als der s. g. „Deismus" würdigt. Dieser läßt Gott auf den Weltlauf, seit der Schöpfung, nur mittelbar, durch die der Natur eingeschaffenen Gesetze, einwirken. Aber auch gegenüber jener Art von Theismus drohen die Naturgesetze eigenmächtig zu werden, da er ebenfalls ein festes Verhältnis zwischen ihnen und der Gottheit nicht zu gewinnen weiß.

Hingegen ist der Vedantismus bereits auf den „Panentheismus" gerichtet, der allein folgerichtig die Innerlichkeit Gottes mit seiner Überweltlichkeit vereinigt, daher berufen ist, die Gottesanschauung der Zukunft zu bilden. (Anm. Freilich pflegt sein Name neuerdings mißbraucht zu werden. Eine Auffassung, die Welt und Gott gleichsetzt, verdient nicht so zu heißen. Das ist Pantheismus. Vielmehr nur diejenige, die alle Dinge in Gott und Gott in allen Dingen weiß.)

Der Vedantismus erkennt den Urgrund des Alls, nicht bloß, wie etwa die Stoiker, in der Welt s e e l e, vielmehr im Welt g e i s t und sieht ihn als das einzig wahrhaft Seiende an. Damit hält er sich fern von der Oberflächlichkeit derer, die die Selbständigkeit des Inneren der Welt und des Menschen auch heute noch verkennen. Er stellt vielmehr das einheitliche schöpferische Prinzip alles Lebens in das ihm zukommende Licht.

„Wie der Ozean Einigungspunkt aller Gewässer ist, so ist der Einigungspunkt aller Empfindungen, überhaupt aller Organe", der „ganz aus Erkenntnis bestehende Geist" (vijnânamaya purusha; Brihadâranyaka Upanischad 2, 1, 4. 17. 4, 3, 7. Kathaka Up. 4, 3).

Zugleich nimmt er dem Schöpfungsbegriff seine einseitige Überweltlichkeit, die den Zusammenhang zwischen dem Wesen Gottes und der Welt, wenn nicht aufhebt, so doch nicht zu vermitteln weiß. So fragt die Chandogya Up. 6, 2, 2. mit Recht: „Wie könnte denn aus Nichtseiendem das Seiende geboren werden?"

Nicht bloß durch den göttlichen Willen, vielmehr aus dem göttlichen W e s e n muß daher die Welt entstanden sein. Denn „Zu Anfang war nur eines, das Brahman, ohne ein Zweites (Brih. 1, 4. Chandog. 6, 2, 2. Nrisinha Up. tap. 9). Aber es beabsichtigte vieles zu sein und ließ daher Lebenselemente aus sich hervorgehen (Chandog. 6, 2, 3 ff.).

In der Tat: Nur aus dem Wesen des All-einen kann das vielheitliche Weltall seinen Ursprung haben. Die wahre Schöpfung kann nur in einer Selbstindividualisierung des göttlichen Wesens bestehen.

So regiert denn die Gottheit, als „innerer Lenker" (antaryâmin) alle Naturerscheinungen, Wesen und Organe, als seinen Leib, indem er dennoch zugleich von ihnen allen unterschieden bleibt (Brih. 3, 7, 4—23. Man beachte hier den panentheistischen Zug!). Gleichwie die Spinne durch den Faden aus sich herausgeht; wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen; aus dem Samen die Pflanzen: also auch entspringen aus diesem „âtman" (d. h. „Selbst", in dem Sinne des Weltselbstes oder „Welt-Ichs") alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen (Vergl. Maitrêy. Up. 6, 30. 31 ff.). Sein Geheimname ist: „Die Wahrheit der Wahrheit" (als „Wirklichkeit"; satyasya satyam. Brih. 2, 3, 6). „Nämlich die Lebensgeister sind die Wirklichkeit und er ist ihre Wahrheit" (Brih. 2, 1, 20. Deussen übersetzt „Realität der Realität").

So entspringt aus der Gottheit die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe. Wie ein Salzklumpen sich im Wasser derart auflöst, daß er selbst zu verschwinden scheint und dennoch jedes Teilchen des Wassers durchdringt und salzig macht, dadurch also seine Gegenwart wirksam bezeugt, so durchdringt das all-eine Brahman das gesamte Weltall (Chand. 6. 12). In diesem Sinne ist das Weltall im Grunde: brahman, (als die personifizierte Macht des Gebetes ursprünglich gedacht). „Das ist wahrlich das" (tad vai tad. Brih. 5, 4. Kâthak. 4, 6).

Aber freilich ist das Unsterbliche (amritam) auf diese Weise auch in der Wirklichkeit verhüllt (satyena channam) und unsichtbar (Brih. 1, 6, 3). Dennoch bleibt das brahman Urheber des Alls und als solcher von ihm verschieden, wie wir schon sahen (Brih. 3, 7, 4 ff.). „Mit ihm, dem brahman, ist es, wie wenn eine Trommel gerührt wird, man die Töne draußen nicht greifen kann. Hat man aber die Trommel gegriffen, oder auch den Trommelschläger, so hat man auch den Ton gegriffen" (Brih. 4, 5, 8. 2, 4, 7). Hierin liegt deutlich die Bedingtheit der Welt durch den Weltgeist ausgedrückt.

Zugleich aber auch der Lebensorgane durch die Seele. Auf diesen innigen Zusammenhang des Weltgeistes mit der Seele deutet die weitere Ausführung der vedantistischen Anschauung in bewundernswerter Weise hin. Das kleine Selbst wird dem âtman, dem großen Selbste der Welt, als eine Art Ebenbild und Abbild, gegenübergestellt. Die indischen Denker fühlten mit sicherem philosophischen Instinkte, daß die Seele des Menschen nicht bloß alle Vorstellungen, sondern auch alle Wahrnehmungen trägt und gestaltet; daß daher auch die Beschaffenheit des anschauenden Subjekts die Art bedingt, wie es die Welt ansieht. Es ist erstaunlich, wie jene Weisen, bei ihrer mangelhaften Kenntnis der Seele im einzelnen, dennoch, aus ihrer großen Gesamtanschauung heraus, deren Stellung zum Ganzen der Welt so richtig einschätzten, wie es kaum dem so viel späteren deutschen Idealismus gelungen ist. Erkennen sie doch nicht bloß in den m i t t e l b a r e n „Vorstellungen", wie die Erinnerung sie etwa hervorbringt, sondern selbst schon in den u n mittelbaren, den „Empfindungen" oder den „Wahrnehmungen", mittelst deren wir der Außenwelt inne werden, eigene Erzeugnisse der Seele. Das zeugt von einer außerordentlichen Tiefe des Denkens.

Sie konnten auf diesen Fund, bei der damaligen Rückständigkeit

der Seelenlehre, kaum anders kommen, als durch eine Beobachtung der Träume, mit denen sie sich augenscheinlich beschäftigten (Brih. 2, 1, 18. Hauptstelle 4, 3, 9—14. Vgl. noch bei Deussen a. a. O. S. 18, 55, 198, 410, 467 f. 568, 573, 578, 583, 623). So bemerkt man, daß die Seele im Traum selbstmächtig über die Erzeugung und Verknüpfung von Vorstellungen verfügt. Und zwar in einer Gestaltungsart, die dem Wahrnehmen der wachen Seele bis zur Täuschung gleicht. Wenigstens für den Träumenden. Faßt dieser doch die Gegenstände seiner Traumerlebnisse, mindestens solange er träumt, als äußere Wirklichkeit auf. Im Verfolge dieses Weges fand man, daß der Seele überhaupt, daher auch im Wachen, die Fähigkeit eignet, Gestalten und Bilder von Erlebnisgepräge hervorzubringen.

Dem entsprechend faßte man dann den Weltgrund als die große Weltseele auf, welche Inhalt und Form der Welt aus sich selbst schöpft und schafft, allem das Leben gibt und alles durchdringt und erhält (Brih. 4, 3, 10). So erkannte man als innersten Kern, wie der Außenwelt, so der Menschenseele, die Gottheit selbst. Man begründete, auf psychologischem Wege, ursprünglicher und tiefer, reicher und anschaulicher als der Westen, die Wahrheit, die der spekulative Heidenapostel in jenem Ausspruch des griechischen Dichters Aratus (in dessen Phaenomena) fand: „Wir sind seines Geschlechts".

In Übereinstimmung hiermit gibt es demnach für die indische Philosophie nur eines, was sieht, hört, empfindet, denkt, erkennt. Nämlich das „Selbst" der Welt, das in dem „brahman" verehrt wird. „Aus Denken bestehend und unwandelbar, ist er der Wahrnehmer allerwärts" (Nrisinha-Uttara-Tapânîya Up. 9. Vgl. auch die angeführte Stelle Kâth. Up. 4, 3).

„Außer ihm gibt es kein Erkennendes" (Brih. 3, 8, 11). Dieser Welt-âtman tritt so, in den Anfängen der Veda-philosophie auch wohl, aber schon mehr symbolisch (als ein „pratikam"), uns in polytheistischer Form entgegen. Z. B. als agnivaishavânara oder als prajâpati (Brih. 5, 9, 3).

Von dieser richtigen Bahn werden die Vedadenker dann freilich auf Pfade abgelenkt, die wir wohl verstehen und würdigen, aber nicht mit ihnen betreten. Indem der Apostel Paulus seine innigste Verbindung mit Christus ausdrücken will, sagt er einmal: „Nun aber lebe nicht ich, sondern Christus lebet in mir". Dürften wir ihn genau beim Worte nehmen, so würde das eine gänzliche Aufhebung seiner

Individualität und eine Auflösung derselben im Leben Christi bedeuten; also eine metaphysische Vereinerleiung statt einer ethischen Vereinigung. Die christliche Kirchenlehre bezeichnet das als „unio mystica". Eine solche schwebt z. B. Angelus Silesius vor, wenn er sagt:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben.
Werd ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben."

Diese völlig gleiche Bedingtheit des einen durch das andere: der Menschenseele durch Gott und Gottes durch die Menschenseele, ist hier fast nur noch ein bildlicher Ausdruck für die volle Wesenseinheit beider Seiten. Zu einem derartigen Aufgehen des Einzelnen im brahman findet nun bahnbrechend zuerst der indische Philosoph Phantasie und Mut.

Wie das Weltich mittelst seiner Einsenkung in die Lebenselemente, in die Materie (mâtrâ), zu vereinzelten individuellen Seelen wird (Chand. 6, 13. Nrisinh. 9. Vgl. Deussen, a. a. O. S. 485. Anm.), so kehrt es mit dem Tode, aus dieser Verkörperung, in seinen früheren, freien Zustand, als das All-Eine zurück (Brih. 1, 2, 7. 4, 3, 21—37. Nrisin. 9). Damit löst sich also das Einzelwesen wieder in das Gesamtleben des Weltalls oder der Gottheit auf. „Der âtman allein ist das Höchste, und er ist auch alles Vorhandene". Nur durch die maya (Täuschung, Schein) ist gleichsam ein anderes. „Die ganze Welt aber ist Nicht-wissen, ist jene maya" (Nris. 9). So auch die individuelle Welt, der „jîva âtman" oder jîva (Chand. 6, 3, 2. 6, 11, 1. Nris. 9). Das Selbst des Weltalls ist auch das wahre Selbst der Menschenseele. Eine ähnliche Auffassung, wenn auch auf eingeschränkterem Gebiet, findet sich immerhin auch bei einem christlichen Theologen des 4. Jahrhunderts. Apollinaris setzt den göttlichen „Logos" an die Stelle des, fehlenden, menschlichen Geistes Christi. Er wollte damit begründen, daß der Heiland zwar Mensch, aber dennoch zugleich Gott sei. Unter demselben Gesichtspunkt sahen die Inder das Verhältnis der Gottheit zur Menschheit überhaupt, wenn sie die menschliche, individuelle Seele durch den göttlichen „âtman" ersetzten.

Doch gehen sie insofern noch weiter, als sie, wie wir sahen, die Individualität überhaupt für bloßen Schein nahmen; an dessen Stelle mit dem Tode wieder die Wahrheit tritt. Gleichartig dachten indessen die Gnostiker des 2. Jahrhunderts n. Chr.. Denn sie lehrten,

daß Christus, der vollkommenste von allen Geistern („Aeonen"), welche der Gottheit entströmten, einen Scheinleib angenommen habe, um die Menschen zu erlösen, und sich von ihm erst mit dem Tode wiederum trenne. So erhielt diese Richtung ihren Namen „Doketen" von dem griechischen Verbum „dokein" (scheinen).

Freilich ist nicht zu erwarten, daß die Inder ihrerseits fähig gewesen wären, den Gedanken der bloß scheinbaren Individualität der Menschenseele ganz folgerichtig festzuhalten. Selbstwidersprüche waren hier nahezu unvermeidlich. So, wenn ihnen der âtman in seiner Körperhülle als wirklich eingeschränkt und gebunden erscheint (Brih. 3, 2, 2—9. Vgl. Maitreya Up. 6, 30 ff.). Fesseln, von denen erst der Tod den erlöst, der sich als eins mit dem brahman erkannt hat. Aber ein Körper, der tatsächlich den irdischen Menschen durch Unvollkommenheit, Leid und Sünde fesselt, kann nicht ein bloßer Scheinleib sein. Anderseits kann der also Verkörperte nicht mit dem brahman zusammenfallen, das, seinem Wesen nach, völlig frei, ungebunden, furchtlos und leidlos ist (Brih. 4, 3. 21—33. Vgl. 2, 1. 19. Nris. 8).

Was aus einer solchen Grundansicht für die Unsterblichkeit des Menschen folgt, ergibt sich nun von selbst. Die Gottheit, als solche, ist unsterblich (amritam), wie sie allmächtig und selig ist. Daher auch die individuelle Seele. Sie geht mit dem Tode in ihre Wahrheit, zu dem Weltâtman, zurück, oder „heim"; wie auch die Inder so schön sagen. Und zwar: „ohne Wiederkehr" (ins irdische Leben). Allerdings trifft das gefürchtete Los, auf die Erde zurückzukehren, die „unerlöste" Seele. (Brih. 4, 15, 5. Chand. 8, 15). Schärfer: Sobald sich der Mensch, im Sterben, ja noch bei Lebzeiten, als brahman erkennt, so ist er eben brahman (Brih. 4, 4, 14—18. Chand. 3, 14, 4.). Im Grunde ist er dies eben überhaupt.

Auf keinen Gedanken legt der Vendantismus mehr Gewicht, als auf diese innere Einheit und Gleichheit der Einzelseele mit der Weltseele. „Ich bin brahman" (aham brahma asmi); „Ich bin das Weltall"; „Ihr seid brahman"; „Möchte ich zum All werden!"; „Wir, deren Seele diese Welt ist"; „Ich bin er (der Weltâtman) und er ist Ich"; „Das bist du" (tat tvam asi);

„Ihn weiß als meine Seele ich,
Unsterblich, den Unsterblichen" — alles dies sind Aussprüche der Upanishads, die von verschiedenen Seiten dieselbe

Wahrheit einprägen: Die Wesensgleichheit, ja-Einheit der Einzelseele mit der Weltseele.

Jene kann deshalb kein anderes höchstes Ziel haben, als eins zu sein mit dem Weltall, mit brahman (Brih. 4, 4, 13. 15. 17. 4, 5. 7. Chand. 2, 21, 4. 7, 25 1 ff. 6, 11, 3. Brih. 4, 4, 22. Chand. 6, 19, 3. 11, 3. 12, 3. 13, 3. 14, 3. 15, 3. 16. 3. Brih. 6, 4, 25. Chand. 5, 2, 6. Brih. 4. 4, 17).

So gewiß also, wie das Unsterbliche nicht sterben kann, so gewiß ist dem Vedantisten die Unsterblichkeit seiner Seele. Stirbt doch auch nicht das Leben selber, sondern der Leib, der vom Leben verlassen wird (Chand. 6, 11, 3). Die Seele jedoch als solche, d. h. als âtman, ist ewiges Leben.

Hier liegt ein Vorzug des Vedantismus vor dem Buddhismus, dem die eigentliche Gottheit verloren ging. Damit aber büßte er auch die Unsterblichkeit der Seele ein und hatte schwerlich das Recht, das er sich nahm, sie ins Nirvâna zu retten. Denn die Unsterblichkeit kann eben zuletzt, wie es auch der Vedantismus tut, nur religiös begründet werden. Es fragt sich bloß, ob diese seine Begründung wirklich zureicht.

Aber auch die heutige Anschauung so vieler, die weder von Gott noch Seele wissen, erscheint dem Vedantismus gegenüber arm. Es ist hier lehrreich zu beachten, wie diejenigen Weltanschauungen, die das Dasein Gottes leugnen oder anzweifeln, auch das Dasein einer (selbständigen) Seele nicht zugeben. Mit einer substantiellen Einheit der Welt fällt erst recht die substantielle Einheit der Lebewesen dahin; mit der Geistigkeit des Weltinneren folgerichtig auch die Geistigkeit des menschlichen Innern. So sinkt der Buddhismus, der sich gegenüber dem Dasein der Gottheit skeptisch verhält, in bezug auf Entstehung, Beschaffenheit und Ende der Einzelseelen fast in den Materialismus zurück; so sehr er in sittlicher Hinsicht einen ausgeprägten Idealismus bekundet.

Der Fehler des Vedantismus freilich besteht eben in der Gleichsetzung des Einzelich mit dem Weltich, also, sozusagen, in einem: „Egotheismus". Und wenn man nun bedenkt, daß auf dieser Voraussetzung die ganze Unsterblichkeitslehre des Veda ruht, so wird die Triftigkeit derselben zugleich mit der Stichhaltigkeit jener hinfällig. Das Gleichsetzen des Einzelichs mit dem Weltich hat

aber zuletzt darin seinen Grund, daß überhaupt zwischen Einzelleben und Gesamtleben nicht hinreichend unterschieden wird.

Und doch springt der tatsächliche Unterschied beider jedem nüchtern Denkenden in die Augen. Der Inder scheut sich nicht zu sagen: „Ich bin das Weltall". Aber ich bin doch in Wirklichkeit bloß ein kleiner Bestandteil oder Faktor desselben! Und zugleich bin ich, als dessen Erzeugnis, durch es bedingt und beschränkt.

Zu der Verkennung dieses Tatbestandes haben vor allem zwei Dinge beigetragen. Einerseits eine im Lauf der Geschichte eingetretene Erschlaffung des indischen Volkscharakters; wofür es verschiedene Ursachen gibt, die uns hier nicht näher angehen. Die aktiveren Menschen und Völker stellen sich mit beiden Füßen auf den Boden der Wirklichkeit und werden gerade durch harte Berührung mit ihr gestählt und durch die Ueberwindung praktischer Schwierigkeiten tatkräftiger und tatfreudiger. Dagegen geraten die weniger aktiven, zumal wenn sie mehr für innerliches Sinnen veranlagt sind und kampfunlustig werden, in die Gefahr, vielleicht geniale, aber unpraktische Träumer zu werden. Dann „verkennen sie die Welt und sich" selbst, unterschätzen die äußere Wirklichkeit gegenüber dem inneren Leben und sehen erstere unter einem schiefen Gesichtswinkel.

Der Nachdruck, den die Inder auf die innere Einheitlichkeit legten, verführte sie anderseits dazu, diese Einheit gleichsam in eine „Einsheit" zu verkehren. Sie setzten den inneren Kern von Welt und Mensch, die Weltseele und die Menschenseele, nicht bloß als gleichartig, sondern, auch der Zahl nach, als eins. Infolgedessen schlossen sie von dieser Art mathematischer Eins auch alle Vielheit aus, während doch jede lebendige Einheit vielmehr eine Mannigfaltigkeit einschließt. So verschlang die Gottheit jede mehr als scheinbare Vielheit auch der Individuen.

Die Vielheit der einzelnen Seelen war nur ein Schein, dem das eine brahman eine Zeitlang unterlag. Im Grunde fielen sie alle mit dem Weltâtman zusammen. So behielten sie nicht einmal als besondere Momente im Gehalt der Gottheit eine Wahrheit. (Übrigens im Widerspruch zu Chand. 6, 2, 3 ff.). Diese entschiedene Feindschaft der Inder gegen alle Vielheit, wie sie sich ähnlich bei den Griechen, in der Philosophie des Parmenides, zeigt, atmen auch jene berühmten Verse des Veda:

„Im Geiste sollen merken sie:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie.
Von Tod zu Tode wird verstrickt,
Wer eine Vielheit hier erblickt.“
(Brih. 4. 4. 19. vergl. auch Kh. 20.).

Zu solcher strengen Absperrung der Vielheit von der Gottheit trug augenscheinlich bei, daß die vielen Einzelheiten von Welt und Leben wechseln, sich ändern, vergehen. So suchte man das Unvergängliche im Allgemeinen. Um so mehr, als auch die einheitliche Geisteskraft des Menschen die vielgestaltige Erscheinung der Welt hervorrief.

Und wie soll man auch von den alten Indern erwarten, was unsere Überidealisten auch heute noch nicht leisten, nämlich: in den Wahrnehmungen eine wirkliche Vielheit von Dingen zu finden; selbst dann, wenn man sie nicht vorstellt! So stimmt hier das indische Weltbild mit Konsequenzen der Kantischen Anschauung zusammen. Besonders mit solchen, die Kant abgelehnt hat, weil sein unverfälschtes Gefühl für das Wirkliche seinem Scharfsinn noch überlegen war. Seine Epigonen haben dann ohne Scheu auch die äußersten Konsequenzen gezogen. Denn die Schüler pflegen nicht danach zu fragen, was der Meister will; ist doch sein innerster Beweggrund ihnen fremd. Sie folgen vielmehr seinem Wege dorthin, wohin er tatsächlich führt; auch wo er selbst sich scheute, weiter zu gehen.

Immerhin schien gerade dadurch, daß die individuelle Seele mit dem Weltich zusammenfiel, deren Unsterblichkeit aufs sicherste verbürgt. Nur schade, daß diese damit zugleich jeden Wert für den Menschen einbüßte! Denn, was bei der Grundanschauung vom Weltich im höchsten Maße auffallen muß: es galt trotz alledem für unbewußt! Damit fiel also natürlich auch das Bewußtsein der unsterblichen Seele hinweg. Diese Tatsache erklärt sich wiederum allein aus der starren „Einsheit“ des Alleinen. Das Bewußtsein des Menschen enthält nämlich eine Zweiheit in sich. Denn es gehört dazu nicht allein der Erkennende, sondern auch das zu erkennende Ding, das jenem als vorgestellter Gegenstand entgegentritt. Insofern sich nun dieses Bewußtsein durchweg in den Formen des Gegensatzes von Subjekt und Objekt bewegt, schien es eine Schranke zu enthalten. Eine solche aber konnte man dem brah-

man nicht zusprechen. Deshalb erkannte man ihm, und damit auch der vollendeten Seele, das Bewußtsein ab.

Weil ihm gegenüber keine Zweiheit bestehen kann, sondern „alles zu seinem Selbst geworden ist, wie sollte er da irgendwen sehen, hören . . . erkennen? . . . . Wie sollte einer doch den Erkenner erkenen"? (Brih. 4, 5, 15)? Deussen legt das so aus: Der Erkenner ist unvergänglich . . . . erkennt aber dennoch nach dem Tode nicht mehr, „weil keine Berührung desselben mit der Materie mehr stattfindet". (Seine feinsinnige Konjektur löst nämlich den Zusatz der Madhyandinas: Matrâsamsargas tu asyabavati" indem er den Erklärer Dvideganga verbessert, auf in: mâtrâ-asamsargas a. a. O. S. 485. Schluß der Anm. Brih. 2, 4. Chand. 6, 15, 2.) Die Folge: Unbewußtheit des Menschen nach dem Tode, ist dann unausweichlichlich. Und doch nimmt daran sogar Maitreyî, die Gattin des weisen Yâjnavalkya, Anstoß.

Doch enthielt für diesen das Unbewußtsein offenbar keine unbedingte Bewußtlosigkeit. Sollte brahman doch anderseits der einzige Empfindende, Denkende, Erkennende, Wollende sein; ja er allein in allen Menschen denken und erkennen. Also der Denker bleibt, ob auch das Gedachte verschwindet. „Denn für den Erkennenden ist keine Unterbrechung des Erkennens, weil er unvergänglich ist. Aber es ist kein Zweites außer ihm, kein andres, von ihm Verschiedenes, das er erkennen könnte." (Brih. 4, 3, 30. Vergl. Kh. 23—30).

Indessen liegt hierin dennoch ein schreiender Widerspruch. Dieser wird auch dadurch nicht beseitigt, daß er an demselben Orte einfach hingestellt wird, mit den Worten: „Wenn er dann nicht erkennt, so ist er doch erkennend, obschon er nicht erkennt."

Und doch muß einem System, wonach brahman grundsätzlich alles in allem, die Seele der Seelen, und vor allem: der Denker alles Denkens ist, weit mehr dessen Allesdenken, als seine angebliche Unbewußtheit, am Herzen liegen. So findet sich denn auch ein Ausweg: der freilich, wenn man wirklich an der Unbewußtheit der Seele nach dem Tode festhält, dem Selbstwiderspruch verfällt. Hiernach ist „sein Erkennen ... objektlos, ist Innewerdung" („a n u - b h a v a", Nris. Ut. 9), ist vielmehr die „h ö c h s t e Erkenntnis". „Kein Nichtwissen ist möglich in dem durch Innewerdung erkannten âtman". Auch Deußen beschreibt diesen Zustand als „das Bewußtsein, alles zu sein". Hierzu geht der Mensch im Tiefschlaf über. Der verdiente

Gelehrte ist vorsichtig genug, dem brahman ausdrücklich nur „empirisches" Bewußtsein „abzuerkennen". (S. 416).

So ließ wohl auch jener berühmte Grübler, als echter Philosoph, sein unmittelbares Gefühl nicht von seinem einseitigen Vernünfteln überwinden. Er schrieb dem brahman im Stillen vielmehr ein wirkliches Bewußtsein, aber ein höheres, übermenschliches, zu. Schon die vollkommene Seligkeit des vollkommenen brahman setzt dies voraus (Brih. 4, 3, 21 f. 22 f. 32. 33. Brih. 2, 1, 19. Nris. 9). Denn wie sollte es ohne Bewußtsein die unbeschreiblich hohe Wonne genießen, die ihm zugesprochen wird!

Suchen wir nun noch kurz den Grund dafür zu verstehen, warum man den einzig Denkenden und Erkennenden (Kâth. Up. 4. 3. Brih. 3, 8, 11), dennoch für bewußtlos erklären konnte! Gibt man einmal zu, daß alles Bewußtsein ein anderes außer sich zum Gegenstande haben müsse, dann kann Gott, der alles in sich hat, in der Tat kein Bewußtsein besitzen. Und, dem entsprechend, wird zugleich die Unsterblichkeit der Seele ein fragliches Gut. Ebenso der vedantistische Gottesglaube — auch abgesehen davon, daß die individuelle Seele mit dem Weltgeiste zusammengeworfen wird. So ist es angezeigt, auf den Fehler hinzudeuten, der in jener Überlegung der Inder steckt; besonders, weil er im Grunde von vielen jetztzeitigen Denkern geteilt wird.

Wir haben es wieder einmal mit der so häufigen Verwechslung von Ursache und Bedingung zu tun. Wenn einem etwas bewußt wird, ja schon, wenn man etwas empfindet, so bringt nicht der empfundene Gegenstand das Bewußtsein von sich hervor. Er ist nicht die unmittelbare Ursache des Bewußtseins. Vielmehr das Subjekt selbst. Denn an diesem haftet das Bewußtsein. Dessen Betätigung stellt es, wie wir dies entwickelten, dar.

Es kann jedoch, wie wir uns ebenfalls überzeugten, eines andern nur mittelbar inne werden. Nämlich unter der Voraussetzung, daß es seiner selbst inne wird. Mit andern Worten: jedes Bewußtsein von etwas außer mir ruht auf der Grundlage davon, daß ich, als Lebender, mich selbst erlebe. Dies unmittelbare Bewußtsein ist die notwendige Stütze des mittelbaren, im welchem man eines andern inne wird. Sonst würde ja dem Bewußtsein von Dingen außer mir, also jeder Erkenntnis, das erkennende Selbst, dem Objekte das Subjekt fehlen, welches allein zu erkennen vermag.

Hieraus erhellt also: Die Ursache alles Bewußtseins und Erkennens liegt im Träger desselben: im Subjekt. Hingegen können äußere Dinge das Bewußtsein des Subjekts nicht hervorbringen, sondern nur anregen und veranlassen. Diese Veranlassung ist insofern nötig, als dadurch die innere Beziehung zwischen der Seele und dem Dinge verwirklicht wird. Sie ruft erstmalig eine Gegenwirkung des seelischen Lebens gegenüber der Außenwelt, ein vermitteltes Bewußtsein hervor; worauf eben die Erkenntnis äußerer Gegenstände beruht.

Die Seele kann also unmittelbar nur ihrer selbst, aber nicht ihr äußerer Dinge inne werden. Eben, weil sie ihr an sich äußerlich sind. Daher dringt auch die Erkenntnis der Dinge nur durch mancherlei Vermittlungen des Bewußtseins zunehmend tiefer in das Innere derselben ein.

Ihre völlige Erkenntnis würde nur von innen her möglich sein. Einzig des eigenen Gehaltes vermag die Seele unmittelbar inne zu werden. So kann allein die Weltseele, die alle Dinge in sich hat, eine völlige, weil innerliche, Erkenntnis derselben besitzen. Dagegen vermag eine Erkenntnis der Einzelseele von der Welt niemals vollkommen, weil nie ganz innerlich, zu werden. Nur wer selbst das Leben der Welt ist, kann ihrer völlig bewußt werden. Denn er allein erlebt in ihr unmittelbar sich selbst, sein eigenes Leben. Diese vollkommenste, höchste, Erkenntnis ahnen die Inder offenbar, wenn sie von „anubhava" reden.

So zeigt sich, daß das Bewußtsein an sich keineswegs äußerer Objekte bedarf. In der Tat: das menschliche Bewußtsein hat sie nötig. Das liegt aber nicht am Wesen des Bewußtseins; vielmehr an der notwendigen Beschränktheit des menschlichen Bewußtseins. Diese Schranke entsteht dadurch, daß der Mensch nur einen Teilstandpunkt in dem Ganzen einnimmt. Deswegen kann er immer bloß von außen an die Dinge herankommen, um ihrer habhaft zu werden. Auch innerlich. Hingegen muß gerade die „objektlose" Erkenntnis Gottes die vollkommenste sein. Dieser Standpunkt erscheint dem indischen gerade entgegengesetzt. Indessen erkennt dieser selbst ja zugleich der objektlosen Erkenntnis in Gestalt der göttlichen „anubhava" den Vorrang der höchsten Erkenntnis zu.

In diesem Falle war also die Maitreyî noch weiser als ihr weiser Gatte. Sie war mit Recht unbefriedigt, wenn sie hören mußte: das Leben nach dem Tode sei unbewußt. Denn da brahman keine Objekte haben könne, so müsse er selbst des Bewußtseins ermangeln.

Mochte nun der Vedatheologe auch ganz leise ein gewisses, höheres Bewußtsein zugestehen, so blieb dies immerhin anfechtbar und unfruchtbar. Denn es ließ sich mit der herausgeklügelten Unbewußtheit Brahmas nicht vermitteln. Es nahm daher der Hoffnung auf Unsterblichkeit mindestens die frohe Zuversicht. Ja es mußte erkältend auf den Glauben überhaupt wirken, der eine solche Unsicherheit in wesentlichen Anliegen des Menschen zeigte.

Das Gefühl der Öde, das auf solche Weise entsteht, wird notwendig durch den andern, berührten, Mangel gesteigert, daß Gottheit und Menschheit in eins zusammenfallen. Vielleicht erscheint manchem solche Vereinerleiung als höchster Grad der Vereinigung mit Gott, die im jenseitigen Leben zu erhoffen steht. Indessen kann eine Vereinigung nur zwischen solchen stattfinden, die nicht im Grunde schon einer sind. So verliert hier der Glaube, wenn man noch im eigentlichen Sinne von ihm reden darf, seine Innigkeit. Denn die wird durch seinen sittlichen Gehalt an Liebe verbürgt und bewirkt.

Gott selbst mag, nach dem Vedantismus, in sich, auch in aller Einsamkeit, ein lückenloses Genügen finden. Dennoch trifft dies nach seiner eigenen Grundauffassung nicht zu. Denn warum beschloß dann der Alleine, vieles zu werden? Und liegt nicht eine Wahrheit in dem, was Schiller ausruft:

> Freundlos war der große Weltenmeister,
> Fühlte Mangel: darum schuf er Geister,
> Selge Spiegel seiner Seligkeit?

Auch kann allein in dem Schöpfergott Quell und Ideal aller menschlichen „Liebe" liegen. So vermochte niemand sein Wesen treffender zu charakterisieren, als der Evangelist Johannes mit den Worten: „Gott ist Liebe." Wir Menschen können jedenfalls einen kühlen Gott nicht brauchen. Wir bedürfen zu unserm vollen Frieden eines mächtigen, über uns erhabenen Wesens, das wir trotzdem als unseren Helfer lieben und verehren können. Wir tragen

in unserm Herzen das Verlangen, wie Goethe, in seiner Marienbader Elegie, dies ausdrückt:

> „uns einem Höhern, Reinern, Unbekannten
> Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben".

Ist doch der Mensch, unter einem gewissen Gesichtspunkt, das bedürftigste aller Geschöpfe. Daher wird ihm auch der Versuch nie völlig gelingen, sich im Grunde für die bedürfnislose Gottheit selbst zu halten.

Aber gerade das, worin Goethe den Kern der Frömmigkeit findet, läßt der Vedantaglaube vermissen. Zum Lieben gehören zwei. Und Glaube ohne Liebe ist tot. Wahre persönliche Frömmigkeit mag auch solche verkehrten Anschauungen einigermaßen ausgleichen. Nichtsdestoweniger bleiben sie verkehrt.

Auch sonst tritt im Vedantaglauben der Intellektualismus zu einseitig hervor. Dies wird auf dem Gebiete der Psychologie dadurch bestätigt, daß man mit denselben Worten „manas": Geist und Willen; mit „samkalpa" ebensogut: Vorstellung, wie Entschluß, bezeichnet.

Ziehen wir das Ergebnis unserer Erwägungen, so müssen wir gestehen, daß die vedantistische Unsterblichkeit des Menschen wegen der Bewußtlosigkeit nach dem Tode wertlos und wegen der V e r e i n e r l e i u n g mit Gott hinfällig ist. (Anm. Dieser Aufsatz ist zugleich eine Probe aus meinem demnächst zu veröffentlichenden Buche: „Die Unsterblichkeit des Menschen").

Rezensionen.

Zur Geschichte der Psychologie und ihrer Forschungsreisen.

Als ich zwischen Ostern und Pfingsten 1916 eine größere Anzahl von Arbeiten zur Geschichte der Psychologie und ihrer Arbeitsweisen, über Sinnesäußerungen und besonders über Denken zur Besprechung empfing, versuchte ich an der Hand der einzelnen Untersuchungen ein Gesamtbild der verschiedenen Ansichten über diese Fragen zu entwerfen, um auch eine Vorstudie zur Geschichte des Begriffes Denken zu bieten. Doch wie der Entwurf fertig dalag, zeigte sich, daß er nicht nur den bei Besprechungen üblichen Umfang weit überschritt, sondern auch die Darstellung über die einzelnen Arbeiten so zerriß, daß ihr Inhalt nicht immer kenntlich wurde. Da die gewürdigten Arbeiten auch bei aller Vielseitigkeit kein abgerundetes Bild gaben, so begnüge ich mich — dem Brauche getreu — über die vorgelegenen Abhandlungen besonders zu schreiben, indem ich nur das entwicklungsgeschichtlich Bedeutsame nach Möglichkeit heraushebe und Beziehungen unter manchen Arbeiten andeute; denn der Gedanke ist nicht abzuweisen, manches Veröffentlichte wäre ungesagt geblieben, wenn die nötigen Zusammenhänge zwischen den einzelnen Wissenschaftszweigen tatsächlich bestünden, wie ihn die Philosophie als allgemeine Wissenschaft will und sich deshalb mindestens lebhafte Angriffe, wenn nicht Verhöhnungen gefallen lassen muß. Ob wohl — wie auch die gewürdigten Schriften der Herren Dr. Dr. Eisenmeyer, Fröbes, Krüger, Marbe, Stadtler darlegen — jemals ein überragender Geist die auseinanderstrebenden selbständig gewordenen Glieder der Urmutter Philosophie wieder vereinigt, ohne daß auch er in den Fehler engbegrenzter Fachwissenschaft verfällt? Die Darstellungen nämlich über das Denken, wie sie im folgenden besprochen werden, sind von ganz bestimmten fachwissenschaftlichen Gesichtspunkten aus entworfen. Entweder lassen sich die Verfasser als Vertreter der Vorstellungs- oder Aktionspsychologie, als Historiker und Naturwissenschaftler, welche den Gedanken der Entwicklung, des Bedingtseins besonders betonen, als Logiker oder Materialisten ansprechen, soweit sie nicht auf mittlerer Linie stehen. Ich bediene mich der üblich gewordenen Bezeichnungen, weil sie den Eigennamen nahestehende Gattungsbegriffe wurden, und glaubte diese Sätze wieder einmal schreiben zu dürfen, ja zu sollen, um zu versuchen weiteren Mißverständnissen zu entgehen, daß meine Berichte, welche mit Absicht ein sog. Urteilen möglichst vermeiden, etwas anderes sein wollen als Versuche der Wahrheit zu dienen.

Als 1914 I. Platter die Einleitung in die Psychologie von Dr. August Stadler, verstorbenen Züricher Professor (Leipzig, Voigtländer. 3 bzw. 4 Mk.) herausgab, legte er ein Werk, das vor ungefähr 20 Jahre entstand (S. 55, 141), dem deutschen Leserkreis vor. Es spricht einerseits für den weitschauenden Verfasser, daß seine Darstellung auch heute noch zum größeren Teil, soweit nämlich rein-psychologische Fragen behandelt werden, sehr anregend ist. Andererseits könnte man wünschen, daß der Herausgeber in manchem seine ergänzende Hand hätte walten lassen: z. B. konnte er die Literaturangaben, — bei denen natürlich besonders häufig des keineswegs kritiklos (S. 114) bewunderten Wundt gedacht wird, da er einen der Lieblingsgedanken Dr. Sts. „psychische Kausalität" genau zu beschreiben bemüht ist (S. 8) —, bestimmter gestalten und irgendwo übersichtlich zusammenstellen, insbesondere auf neuere wichtige Erscheinungen verweisen. Vor allem wären die mehr medizinisch gefärbten Ausführungen (S. 65 ff., 150 ff.) durch berichtigende Anmerkungen dem Stand der Gegenwartswissenschaft anzupassen, besonders da Dr. St. den gewiß sehr begrüßenswerten Versuch macht, für eine Art medizinische Pädagogik, welche besonders die Mehrzahl unserer Psychiatriker verfolgt, wie zum Beispiel auch die Berichte über ihre Tagungen beweisen, einige Leitgedanken zu bieten (S. 186 ff.). Auch in den medizinisch-naturwissenschaftlichen Abschnitten klingt manches an Gegenwartsstreitfragen, die für die wissenschaftliche Welt zum Teil entschieden, zum Teil im Grunde unlösbar sind, sehr treffend an: Zum Beispiel die Darlegungen über freien Willen oder Willensgebundenheit (S. 101), über das Verhältnis von Leib und Seele (S. 44 und 62), über weibliche Psyche (S. 142, vgl. die Besprechungen über Dr. Baerwald vor einigen Jahren den Münchener Arzt Dr. Aigner — ohne Schaden für ihn — und Dr. Haase), über Lourdes (S. 191): Diese Angelegenheit brachte auch vor den Richter und beschäftigte monatelang Zeitungen und Zeitschriften. — Ich habe diese Einzelheiten nur herausgegriffen, um zu zeigen, daß derjenige, welcher etwas über die Geschichte mancher Gedanken und Begriffe im Bereiche der Psychologie hören will (vgl. S. 14 ff.), aus diesem bejahrten, mit vollem Recht der Öffentlichkeit vorgelegten Buch viel erfahren kann. Manches, was nicht wenigen Gegenwartsmenschen ans Herz gewachsen ist, verwirft Dr. St., z. B. das sog. Popularisieren von Forschungsergebnissen in Volkshochschulkursen (vgl. auch Verhandlungen des Rhein-Main-Verbandes f. Volksbildung-Frankfurt a. M., 1916: Vortrag von Professor Dr. Ziehen) oder in Zeitungen, da ein derartiges Verfahren der wahren Wissenschaft schade (S. 190). Da tatsächlich manche Entdeckungen, z. B. des Frankfurter Ehrlich, des Berliner Rob. Koch, bedauerliche Rückschläge, welche die auch von Dr. St. richtig betonte Überschätzung durch Nichtfachleute veranlaßte, leider erfahren haben, wird man die Einwendungen Dr. St.s nicht mit geringschätziger Handbewegung beiseite schieben; aber auch nicht sich irre machen lassen, im unbedingt nötigen Streben die Feststellungen bahnbrechender Forscher in der richtigen Weise bekannt zu machen; denn auch jene üblen Folgen sind nur unvermeidliche Kinderkrankheiten allen Fortschrittes. Doch ch will nicht diese Gedankenreihe weiter ausspinnen, sondern kurz einiges

andere aus dem Buch erwähnen! Gleich der erste Abschnitt, welcher in fortschreitenden Darlegungen den Begriff Seele immer genauer bestimmt, ist für die Ansicht und Arbeitsweise Dr. Sts. bezeichnend. Das vorsichtig abwägende Urteil ist gleich weit entfernt von abstoßender Rechthaberei bei Fragen, welche vielleicht nie endgültig entschieden werden können (vgl. m. Bericht über Dr. Baerwald, Cohn, Müller-Freienfels, Ruckhaber, Sommer), und von ebenso peinlich wirkendem Mangel an Überzeugung; denn das Buch erwuchs aus Vorlesungen, welche die Hörer befähigen sollten, die modernen Werke der Seelenkunde zu studieren und die psychologischen Streitfragen zu verstehen, welche die wissenschaftliche Welt zurzeit interessieren (S. 186, vgl. S. 90 u. m. Bericht über Dr. Sommer.) Bei seinem Ziel will Dr. Stadler nicht oberflächlicher „philosophischen Bildung" Vorschub leisten; er betont nämlich sehr nachdrücklich, daß „Ergebnisse des philosophischen Denkens sich nicht aufbewahren lassen"; denn „philosophische Überzeugung muß man selbst erwerben, um sie zu besitzen" (S. 16). Um diese Worte nicht als Ablehnung aller Fachschriftstellerei aufzufassen, muß man einen anderen Satz ins Auge fassen „Es ist durchaus nicht nötig, daß sich jeder mit Philosophie beschäftigt, aber wer es tut, darf sich keine Frage durch einen anderen beantworten lassen; infolgedessen müssen sich die Probleme immer von neuem erzeugen, müssen ihre Lösungen immer wieder versucht werden" (S. 17). Doch ist Dr. St.s Philosophie keineswegs Metaphysik — um das vielmißhandelte aristotelische Schlagwort zu gebrauchen —, sondern er sucht stets die Beziehung zur Umwelt herzustellen (vgl. insbesondere S. 40 ff.). Wie ein großer Kreis der Gegenwartspsychologen (vgl. m. Bericht über Dr. Fröbes!) betont er die Notwendigkeit der verschiedenartigsten Beobachtung, entweder Schlüsse aus Tagebüchern Verstorbener (S. 26/30, 43), wie es besonders Dr. Müller-Freienfels (s. m. Bericht!) anstrebt, oder aus Fragebogen, die besonders Dr. Baerwald (s. m. Bericht!) sehr geschickt ausgebaut hat (S. 29). Selbstverständlich gedenkt Dr. St. auch derjenigen Richtung, welche das Bedingtsein geistiger Erscheinungen durch die Umwelt besonders betont, wie wir es zum Beispiel bei Arbeiten der Bäumkerschüler, Dr. Matth. Meier und Dr. Edmund Spehner, sowie bei Dr. v. Roretz (s. m. Berichte!), kennen lernen (S. 38). Auch die auf Versuchen aufgebaute Psychologie, deren Entwicklungsgang z. B. Dr. Marbe sehr klar dargelegt hat (s. m. Bericht!), streift Dr. St. (S. 54 ff.). Aber nicht nur verschiedene Arbeitsweisen im Bereiche der Psychologie werden in ihrem geschichtlichen Entstehen besprochen, sondern auch einzelne Gebiete, z. B. Kinderpsychologie (vgl. z. B. Dr. William Stern; s. m. Bericht; S. 31). Ebenso wird die Volkssprache als Psychologin, wie es auch Dr. Kleinpaul (s. m. Bericht!) tat, geistreich gewürdigt (S. 42, 96, 108, 120, 138). Am wenigsten Neigung besitzt Dr. St. zu der in unserer unmittelbaren Gegenwart besonders heißumstrittenen Tierpsychologie (S. 20, vgl. m. Besprechung von Dr. Felix Krüger). Natürlich werden auch Erziehungsfragen angeschnitten, z. B. hilft der Verfasser uns Kämpfern gegen -Reiterei in der Schule (S. 40), uns Befürwortern der möglichst vielseitigen Erkennung der körperlichen und seelischen Eigenschaften jedes einzelnen Kindes, den soge-

nannten Individualpsychologen (S. 30 f, vgl. auch m. Bericht über Wendel!), die manchmal besonders in Anfängerjahren über das Ziel hinausschießen mögen. Doch genug mit diesen Einzelheiten: Sie sollen nur den einen Satz belegen, daß Dr. St. vielfache Anregungen zu bieten weiß, wenn er auch kein bahnbrechender Geist für unsere Gegenwart mehr sein kann und nur die wichtigsten Leitgedanken auf dem Gebiete der Psychologie niederlegt, da er zu ihr „nur" eine Einleitung schreiben wollte.

Auch Joseph Fröbes, S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie (I, 1. Freiburg i. Br., Herder. 1915. 4 Mk.) gibt in einer Vorrede an, was er mit seinem Buch will und welche Arbeitsweise er verfolgt. Richtig und geschickt betont er, daß die verschiedensten Berufe, die Vertreter des Rechtes (vgl. m. Bericht über Dr. Friedrich!) und der Heilkunde (vgl. m. Bericht über Dr. Stadler!), Lehrer und natürlich auch die Philosophen vom Fach (vgl. auch m. Bericht über Dr. Eisenmeyer und Krüger!), die exp. Ps. als wichtige Hilfswissenschaft (!) (vgl. dagegen Dr. Eisenmeyer!) benötigen. Für die genannten Kreise will das Lehrbuch Wegweiser sein, indem es Universitätsvorlesungen, bes. des Verfassers, ergänzt. Zu seiner Aufgabe bringt es zweifellos sehr schätzenswerte Eigenschaften mit: klare Gliederung, welche der üblich gewordenen entspricht (Vorrede S. VII), geschickte Auswahl von Beispielen, besonders aus den Erfahrungen des Alltags, häufige Verweise auf Bücher, welche ein größeres Vertiefen in die Sache — je nach den Sonderbedürfnissen des Benützers — ermöglichen. Auch äußere Umstände erleichtern den Gebrauch: wichtige Punkte sind gesperrt, Eigennamen schräg gedruckt. In allen diesen Einzelheiten spürt man den erfahrenen Lehrer. Aber alle Einwände können doch nicht verstummen. Daß über die Frage des Hervorhebens durch den Druck verschiedene Meinungen obwalten können, ist selbstverständlich und zunächst auch weniger erheblich, wiewohl die weitgehende Hilfe, welche der Erkenntnis durch das Augenfällige geboten werden kann, nicht zu verachten ist, weil sie von einer psychologisch richtigen Erkenntnis ausgeht. Wichtiger sind vielleicht einige andere Bedenken: derjenige, der das „Handwerkszeug" der exp. Ps. überblicken will, vermißt z. B. eine Zusammenfassung der benützten Bücher und insbesondere ihrer Abkürzungen, wie sie hinsichtlich der Zeitschriften gegeben ist, und eine Zusammenstellung der Abbildungen, deren Wert — nebenbei gesagt — bisweilen etwas fraglich sein dürfte. Vor allem aber fehlt ein Verzeichnis der Sachbegriffe und Namen. Es soll am Ende des 3. Bandes geboten werden; aber nachdem die einzelnen Lieferungen gesondert erscheinen und zwar in längeren Zeiträumen, hätte die zweifellos nicht unbedeutende Mühe auch beim ersten Band nicht gescheut werden sollen. Den größten Widerspruch aber erregt m. E. der Umstand, wie der Verfasser — nach bekannten Mustern, die er selbst nennt, — fremde Schriftsteller erwähnt. Wir glauben ihm, daß er richtig anführt und keine Fälschung begeht; denn er versichert in der Vorrede (S. 8), daß er die angegebenen Schriffen wirklich gelesen hat, aber wir erinnern uns auch an einen Satz der Vorrede

(S. VII), daß Fr. die Meinungen anderer nie wörtlich wiedergibt. Infolgedessen ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß die Ansichten dritter — natürlich im guten Glauben — so aufgefaßt wurden, wie Fr. in dem besonderen Fall dachte. Nachdem ich — um meiner Berichterstatterpflicht zu genügen — die auffälligsten Licht- und Schattenseiten des Buches, das in dieser doppelten Hinsicht ein echtes Zeitkind sein dürfte, kurz hervorgehoben habe. möchte ich noch über die Hauptgliederung, die eine sorgfältige und ausführliche Übersicht sofort erkennen läßt, einiges sagen. Die Einleitung führt in Ziele und Wege der empirischen Ps. ein, ohne daß allerdings die Hauptvertreter an der Entwicklung für den Nichteingeweihten ganz faßbar heraustreten. Nach dieser etwas geschichtlich angehauchten Einleitung behandelt folgerichtig der erste Abschnitt die Empfindungen im allgemeinen und der zweite die besonderen. Diese werden ihrerseits klar und selbstverständlich zerlegt, in solche des Gesichts, Gehörs, Geruches und Geschmackes, der Haut, der Organe und sinnliche Gefühle, die keine Empfindungen sind. Vor allem erscheint in diesem Zusammenhang das Kapitel 5, welches die kinästhetischen und statischen Empfindungen bespricht, des unzweideutigen Unterscheidungsgrundes von den übrigen Abschnitten etwas zu entbehren. Da es — wie das ganze Buch — an vermeidbaren Fremdwörtern — dem Brauche folgend — (vgl. m. Bericht über Dr. Eisenmeyer!) überreich ist, liest es der Anfänger, für den Fr. vor allem schreiben will, mit einigen Schwierigkeiten. Wegen der verschiedenen Punkte werden manche, die sich von dem Verf. in die empirische Ps., d. h. Seelen- und Sinnenforschung, auf dem Wege des Versuches und der zufälligen Erfahrung (vgl. auch m. Bericht über Dr. Dr. Baerwald, Eisenmeier, Krüger, Marbe, Müller-Freienfels, Ruckhaber), einführen lassen wollen, das Buch etwas enttäuscht beiseite legen, soviel Anregendes und Wertvolles sie auch aus ihm entnehmen können. Da aber eine Neubearbeitung das Fehlende leicht zu ergänzen vermag, so dürfte das Lehrbuch mit der Zeit ein grundlegendes Handbuch werden; denn es führt infolge des Bienenfleißes, mit dem der Verfasser die weitverstreuten fremden Darstellungen durchackerte, in die mannigfachen Fragen zweifellos geschickt herein. Weil Fr. sich gegenüber den verschiedenen Lehrmeinungen mehr als zusammenfassender Bearbeiter und maßvoller Berichterstatter fühlt, als das er selbst kritischer Bahnbrecher sein will, so können wir uns eines ruhigen, sachlichen Tones aufrichtig freuen.

Als 1914 Dr. Otto Willmann den dritten Band zu seiner philosophischen Propädeutik (Freiburg i. Br. Herder. 2 Mk.) herausgab, hatte er 2 Jahre vorher den 1. Bd. (2 Mk.) und ein Jahr vorher auch den 2. Teil (2,50 Mk.) in dritter und vierter Auflage veröffentlicht. Wenn ein Gelehrter von der Eigenart und Bedeutung des ehemaligen Prager Universitätsprofessors gegen Ende eines arbeitsreichen Lebens gewissermaßen die Summe aus seinen Forschungen zieht, um ein schwieriges Sondergebiet dem Werdenden und nach philosophischem Erkennen Strebenden mundgerecht zu machen, so geziemt es sich m. E. die Schöpfung als solche ohne Kleinlich-

keit mit warmem Dank anzuerkennen. Allerdings ist trotz dieser Gesinnung die Frage, ob die philosophische Propädeutik wirklich mit Mittelschülern behandelt werden kann, ohne Voreingenommenheit zu prüfen, wie auch mein Bericht über die weitschauende Abhandlung von Dr. Siegel, Methodik des Unterrichtes in der philosophischen Pr. (Wien 1913) versucht hat (Arch. Bd. 20, 122/3). Für die Erreichung des Zieles gab Dr. S. sehr wertvolle, aus dem Schulbetrieb erwachsene Ratschläge. Wie steht es bei Dr. W., der seit über 4 Jahrzehnten nach kurzer Wirksamkeit an die Hochschule überging und auch ihr seit 1903 Lebewohl sagte? Zweifellos beweist auch der Verfasser von 'Didaktik als Bildungslehre' (1903), daß er die besonderen Eigenschaften unserer Oberklässer kennt und ihrem Verständnis möglichst entgegenkommen will. Deshalb sucht er vor allem zu verhüten, daß das viele Neue und die Sprache, welche bei allem Bemühen nach Verständlichkeit nicht allzu leicht faßlich ist und sein kann, von vornherein abschrecke. Um dieses Hindernis zu beseitigen, werden nach dem Vorbild des Altmeisters Sokrates (1, 113) zahlreiche Ruhe- und Anknüpfungspunkte an etwas geläufigere Vorstellungen und Tatsachen (2, 88; vgl. auch 1, 47, 56/7, 69, 110, 113, 125, ferner 1, 41, 58 f., 66, 70 ff., 76, 90, 101, 103, 116, 131 ff.: Mathematik; 67, 80 f., 86, 90, 105, 115, 117, 125: Naturwissensch.; 90: Geogr.; 51, 60, 89, 119, 137: Rechtspflege) geboten, indem anschauliche Vergleiche (z. B. 1, 39 und 47; 2, 75) und Mythen (1, 23 und 87; 2, 74 und 105), besonders aus Schultragikern, Volksliedern (1, 79; 2, 67), und auch Sprichwörter und Redewendungen der Umgangssprache eingefügt (1, 63 ff., 96, 100, 104; 2, 7, 81, 92, 128, 138, 163); denn sie wird — wie bei Dr. Kleinpaul, Volkspsychologie (1914) — als unbewußte Psychologie erkannt und dargestellt (z. B. 1, 63 und 74; 2, 7, 10, 14, 18, 21, 28, 42, 55, 73, 82, 90 f., 100, 114, 120, 122 ff., 130, 148, 150 ff., 169, 174 ff.; 3, 12, 24 f., 29 ff., 46, 80). Daß ein Dr. W. den Stoff mit packender Selbstverständlichkeit meistert und übersichtlich klar gliedert, bedarf wohl ebenso wenig langer Erörterungen, wie der andere Umstand, daß der Verfasser das, was er zu den angeschnittenen Fragen bei alten und neueren Schriftstellern, voran Aristoteles, fand oder richtiger, wie ihm das Gelesene schien, überzeugungstreu und einleuchtend entwickelte (vgl. zwei Sonderarbeiten desselben Verfassers, Aristoteles als Philosoph und Didaktiker, 1909, und unsere Werkstätte der Philosophia perennis. 1912). Nie verschweigt der Verfasser seine Grundanschauung und verweist deshalb immer wieder auf frühere Untersuchungen von sich, ohne Stolz über das Geleistete und ohne schroffe Angriffe auf Andersdenkende. Überall finden sich peinlich genaue Verweise, nur einmal wurden im Text Anmerkungzahlen übersehen (3, 36 — Anmerk. 4/5). Indem der Verfasser rasch auf das Ziel zueilt, arbeitet er stets das Wesentliche heraus und zeigt allenthalben die liebenswürdige Abgeklärtheit desjenigen, der zwar an Jahren alt, aber geistig frisch geblieben ist. Auch wenn man die Grundansicht des Verfassers, wie sie aus seiner Geschichte des Idealismus (1907) jedem Kundigen geläufig ist (vgl. 1, 52 und 77; 2, 172 ff.,; 3, 35 ff., 71 ff., 97) nicht teilen sollte, die Persönlichkeit schlägt doch unwillkürlich in ihren Bann. Es gehört

bekanntlich auch zu ihrer Eigenart, die ich als Lutheraner umso weniger angreife, als ich sie nicht teile, daß der strenggläubige Christ (1, 30, 137 f., 3, 103, vgl. auch 1, 110 — Kathol. Lehrmeing.!) die Bibel und die Kirchenväter (1, 16, 21, 25, 30, 36, 77, 87, 107 f., 118, 126; 2, 59, 76 ff.; 3, 10, 36ff., 54, 91ff., 119 ff.), voran Augustin immer wieder heranzieht, um auch in dieser Hinsicht die großen Zusammenhänge wenigstens anzudeuten. Auch sonst werden immer wieder geschichtliche Überblicke, besonders wie einzelne Begriffe entstanden, eingestreut (1, 11 ff., 44 f., 62, 84, 94 f., 97; 2, 5 f., 13 ff., 34 ff., 56, 102, 111 ff., 116 f., 140 f., 157 f., 172 f.; 3, 21, 23 f., 40 f., 51, 57 f., 71 ff., 76 ff., 90 f., 94 ff., 101 f., 111 ff., 122 ff.). Sie dienen zweifellos dazu, Einzelkenntnisse zu verknüpfen (vgl. 2, 79) und durch das Aneinanderfügen gegenseitig zu stützen. Doch erheben gerade solche großzügige Zusammenstellungen und Auffinden von Beziehungen mindestens sehr große Anforderungen an das Fassungsvermögen des Durchschnittes der Werdenden, wie ich als Geschichtslehrer seit über 10 Jahre auskoste. Zu den Schwierigkeiten, welche mit dem Stoff wohl untrennbar verbunden sind, gesellen sich sprachliche. Sie sind zurzeit nicht ganz beseitigt, hoffentlich aber in der Zukunft überwindbar! Ist die Häufung von fremdsprachlichen Fachausdrücken schon in Büchern, die sich an allgemein Gebildete unter den Erwachsenen wenden, für ein rasches Verständnis vielfach hinderlich, wieviel mehr in einer Darstellung, die auch für Oberklässer bestimmt ist. An dieser Tatsache ist Dr. W. natürlich nicht achtlos vorübergegangen, zumal er die „wichtigsten philosophischen Fachausdrücke" zusammengestellt hat (1912) und auch die Entstehungsgeschichte einzelner Wendungen in seiner Propädeutik verfolgt (1, 16, 42, 120; 2, 25 Anmerk. 4, dazu S. 147 und 3, 82; S. 22, 87, 154). In seinem Streben nach Ausscheiden fremdsprachlicher Ausdrücke (vgl. 2, 103 Anmerk. 3) hätte aber Dr. W. wohl noch weiter gehen können. Das Erfassen und Merken der vielen Einzeltatsachen und Gedanken würde auch erleichtert, wenn jedem Bande ein ausführliches Verzeichnis der Eigennamen und Sachbegriffe beigegeben wäre. Über schultechnische Schwierigkeiten will ich nicht nochmals reden (vgl. Archiv 20, 122/23), sondern nur betonen: Die zweifellos vorhandenen Bedenken gegen Propädeutik als Unterrichtsgegenstand besonders in der vorliegenden Form, welche sehr ausführlich ist und die Aufnahmefähigkeit der Oberklässer vielleicht zu hoch einschätzt, können — so widerspruchsvoll es auch klingen mag — nur nach mehrjährigen Versuchen an verschiedenartigen Schulen einigermaßen einwandfrei bejaht oder bestritten werden. Doch ich will nicht mit Sätzen, die vielleicht ablehnender klingen, als sie gemeint sind, schließen, sondern kurz über den Inhalt der einzelnen Bände sprechen, indem ich das knapp-klare Inhaltsverzeichnis benütze. Die Einleitung des 1. Bandes spricht über das Denken und seine Lehre. Kurze Darlegungen über Ursprung der Logik und ihre Materien, „von der Aufsatzlehre aus angesehen", (vgl. auch 1, 7, 41, 58, 66, 129, 135) sind zweifellos in jedem, besonders dem deutschen Unterricht am nützlichsten und brauchbar, auch wenn keine Propädeutik im eigentlichen Sinn des Wortes den Schülern vorgesetzt wird. Die 4 Abschnitte aber untersuchen die „Tätigkeiten, Formen, Gesetze und Opera-

tionen“ des Denkens. Der zweite Band beleuchtet nach einer Einleitung, welche vor allem die Seelenfunktionen ins Auge faßt, in vier Abschnitten Sinn und Trieb, Vorstellungs- und Interessenkreise, Verstand und Wille, Vernunft und Gemüt. Im dritten Band dagegen legt ein Vorblick dar, was metaphysische Prinzipien und ihre ontologische Fassung ist, und wie sich ontologische Dialektik und das natürliche Denken unterscheiden. Die 5 Abschnitte behandeln das Seiende nach seinen verschiedenen Beziehungen und Wesen, nämlich das Seiende und das Wahre, bzw. Gute, subsistentes und inhärentes, latentes und entwickeltes, bedingtes und unbedingtes Sein.

„Der sachlichen und geschichtlichen Notwendigkeit eine allgemeine Geschichte der Seelenforschung zu bieten und vor allem die Gegenwartslage dieser Wissenschaft zu zeigen“, strebt das Buch von Prof. Dr. Felix Krueger, über Entwicklungs-Psychologie (Leipzig, Engelmann 1915. 9 Mk.) zu. Es geht von dem Gedanken aus: „die Philosophen haben freilich für diese jüngste der selbständig gewordenen Erfahrungswissenschaften, wenig (?) tieferes Verständnis bewiesen . . . . . Aber eben darum ist es an der Zeit, daß die Psychologen, zuweilen wenigstens, methodologische Umschau halten . . . . .; denn seit Herbart und wiederum seit Weber-Fechner hat die Fragestellung der Psychologie sich wesentlich gewandelt.“ (S. 62, vgl. S. 121/2, 159, 192, 229). Die Hauptlinien dieser Veränderung zeigt der Verfasser sehr geschickt und anschaulich. Da er nicht die Aufeinanderfolge der einzelnen Forscher als stets festgehaltenen Einteilungsgrund benutzt, so gibt er nicht eine Entwicklungsgeschichte im engeren Sinne des Wortes, „sondern eine notwendige Entwicklungslinie der Probleme, also auch der Methoden, da ihre Behandlung der Hauptzweck des Buches ist“ (aus Briefen des Verf. an mich, vgl. S. 88). Doch deuten zahlreiche Vor- und Rückverweise auf einzelne Abschnitte der Arbeit, wiederholt gelungene Zusammenfassungen der Teilergebnisse und der sich aus ihnen stets logisch ergebenden neuen Fragen, die Zusammenhänge unter den behandelten Forschern so klar an, daß der denkende Leser, welcher nicht fertige und unwiderlegliche Geschichte verlangt, auf seine Rechnung kommt. Wenn die Verweise stets so bestimmt wie an einzelnen Stellen (z. B. S. 156, 164, 207, 214, 217, 222/3, 227) wären, so würde sich ihr Wert noch wesentlich steigern. Zweifellos ist Dr. Kr. zu dem Wagnis, eine Geschichte der Methodenlehre in der Entwicklungspsychologie zu entwerfen, sehr berufen, da er zwei arbeitsreiche, dem behandelten Gebiete gewidmete Jahrzehnte, die er vor allem in Leipzig und Halle verbrachte, hinter sich hat. Mit edlem Freimut übt er auch an eigenen Arbeiten Kritik (S. 21, 26, 64) und wird den besprochenen Forschern stets mit scharfsinnigem Urteil, das persönlich angreifende Form möglichst vermeidet (Ausnahme S. 25), sehr wohl gerecht. Um seine Aufgabe zu lösen, faßt Dr. Kr. gewisse Gruppen von Ansichten, die nach seiner Meinung das allmähliche Werden des Gegenwartszustandes und der nach seiner Meinung notwendigen Aufgaben bewirkten, geschickt zusammen, indem er die Anschauungen und Entwicklung der bedeutendsten oder augenfälligsten Ver-

treter kurz und klar darlegt (z. B. S. 32, 44, 52, 206, 219). In feinsinnigen Ausführungen zeigt der Verfasser, daß viele Lehren nur aus ihrer Zeit heraus zu verstehen sind (vgl. m. Bericht über Brühl, Dr. v. Roretz und Dr. Spehner!) und für künftige Fortschritte und andere Arbeiten mannigfache Möglichkeiten mit sachlicher Notwendigkeit vorliegen (z. B. S. 59, 68, 72, 80, 82, 100, 120, 136f, 149, 168, 211, 220). Obwohl ein Personen- und Sachverzeichnis leider fehlt, so gestattet doch eine umfangreiche Inhaltsübersicht dem geschichtskundigen Leser einen raschen Überblick über das Gebotene. Aus den verschiedenen Einzelheiten des sehr anregenden Buches gedenke ich einiger Punkte, weil sie andere m. Besprechungen an dieser Stelle zu erläutern vermögen. Das Lebenswerk Dr. Wundts z. B. würdigte Dr. Krueger als vorurteilsloser Forscher wesentlich ruhiger und gerechter, als Dr. Hall und Dr. Kraus (z. B. S. 3, 13, 81, 96, 148 ff., 161 ff., 169, 182, 204 ff., 208 ff.), wenn auch er natürlich nicht blind gegen das Angreifbare in Wundts Lehren ist (S. 210/211 und 220; vgl. auch m. Bericht über Brühl!). Aber auch für Dr. Krueger ist der Leipziger Psychologe einer der „umfassendsten Geister" unserer Zeit, so daß Dr. Krueger dem Urteile des verstorbenen Würzburger Prof. Dr. Külp (Die Philosophie in Deutschland, 1913, S. 118), daß W. „den Ehrentitel eines modernen Leibnitz" verdiene, zuzustimmen scheint. Als das Neue und Wesentliche an Wundts Lebenswerk betrachtet der Verf. „die vollständige historische Einordnung und methodologische Kritik der Wundtschen Völkerpsychologie nach ihrem bahnbrechenden Werte, ihren Fragen und Unklarheiten"; denn Dr. Kr. ist überzeugt: „Das seelische Geschehen ist in Wahrheit jederzeit geschichtlich und sozial bedingt." Dieses Bedingtsein zu untersuchen und herauszuarbeiten, ist für Dr. Kr. die Aufgabe der Psychologie. „Da sie eine Gesetzeswissenschaft ist, so müssen ihre Ziele von der geschichtlichen Kulturforschung reinlich geschieden werden." W.s zusammenfassende Tätigkeit wird also vor allem hervorgehoben, weil auch das Buch Dr. Kr.s geschrieben wurde, um nachzuweisen, daß „geordnete Arbeitsgemeinschaft zwischen der wissenschaftlichen Psychologie und Nachbarwissenschaften hergestellt werden müsse" (S. 16, vgl. S. 37). Zu diesen Nachbarwissenschaften gehört auch die Tierpsychologie. Mit ihr beschäftigt sich auch ein warm geschriebenes Buch der leider früh heimgegangenen Frau Dr. Paula Moekel über ihren Rolf (vgl. auch „die Seele des Tieres" von Professor Dr. H. E. Ziegler-Stuttgart, 1916, und Zeitschrift: Die Tierseele, 1913, S. 193 ff., 243 ff., 323 ff.). Doch dürfen diese Verbindungsfäden zwischen den einzelnen Wissenschaftszweigen und ihren Gedanken nicht gewaltsam geschlungen werden, wie Dr. Kr. an verschiedenen Beispielen zeigt (z. B. S. 153 bei Vierkandt, S. 157 bei Steinhausen, S. 165 ff. bei W. Schmidt, S. 176, 188, 195 bei L. Frobenius, dessen kühne Behauptungen auch in der deutschen Kolonialzeitung 1913 (S. 626 f., 641 ff., 658 ff., 673 f., 690, 740 f.) lebhafte Auseinandersetzungen veranlaßten). Dr. Krueger hat sein gedankenreiches und anregendes Buch bezeichnenderweise dem Dichter Dr. Wilhelm v. Scholz „in alter Freundschaft" gewidmet.

Die Schrift des Hallenser Professors Dr. Joseph Eisenmeier, die Psychologie und ihre zentrale Stellung in der Philosophie (Halle, Niemeyer, 1914. 3,20 Mk.) gehört zu jenen Abhandlungen, welche weitschauende Fragen kühn anschneiden und durch die Art des Durchführens beweisen, daß sie sich bis zu einem gewissen Grade lösen lassen, wenn man ihnen entschieden zu Leibe geht. Freilich werden nicht wenige die Arbeit grundsätzlich ablehnen, weil sie eine bestimmte Ansicht mit Ausschluß aller anderen zielsicher vertritt und zu beweisen sich bemüht. Ziel und Weg berührt sich mit manchen anderen Schriften; unter denen, welche ich zugleich mit Dr. Eisenmeyer zu würdigen habe, befinden sich zwei verwandte: Dr. August Stadler, Einleitung zur Psychologie, Leipzig 1914, und noch mehr Dr. Felix Krüger, Entwicklungspsychologie, Leipzig 1915; denn letzterer hat in seinem Buch auch eigene frühere Ausführungen, auf die Dr. E. wiederholt bezug nimmt (S. 2 ff.), weiter ausgeführt. Außer Dr. Krüger erwähnt der Verfasser selbstverständlich eine lange Reihe von Schriften, welche seine Darlegungen begründen, ergänzen oder von ihnen stark abweichen. Sehr oft allerdings begnügt sich Dr. E. — seinem Vorsatze getreu (Vorwort) — nur allgemein „Richtungen“ zu kennzeichnen, ohne die einzelnen Forscher, welche dieselben vertreten, im einzelnen namhaft zu machen. In diesem Vorgehen liegt, wie auch m. Besprechung von Dr. Dr. Kramář, Müller-Ehrenfels und Stadler hervorhebt (s. auch Dr. Marbe !), eine Stärke und Schwäche, da man, losgelöst von allem Persönlichen, verhältnismäßig unbefangener urteilt; andererseits aber werden manche Leser die Angabe von Personennamen für unerläßlich erachten, um erwähnte Leitgedanken anderer in ihrem ursächlich-persönlichen Begründetsein erkennbar-heraustreten zu lassen, und wegen dieser Meinung das Verfahren auch bei Dr. E. als Mangel empfinden. Da er es aber nur im beschränkten Grade anwendet, so kann man sich des mit großer Geschicklichkeit verfochtenen Grundsatzes, „das strengstes Spezialistentum, gepaart mit gründlicher Bekanntschaft der wichtigsten philosophischen Anschauungen, allein die philosophische Erkenntnis wirklich fördern kann“, aufrichtig freuen, sofern man diese Überzeugung teilt und das Trennende der einzelnen selbständig gewordenen Tochterwissenschaften der Urmutter Philosophie nicht übertrieben betont (Kap. 1, besonders § 3). Sehr glücklich zeigt auch der Verfasser, daß man sehr wohl die einzelnen Begriffe scharf bestimmen kann und muß, ohne falsche Scheidewände aufzurichten (§ 8). Als Wege zu seinem Ziele nennt Dr. E. „die Beobachtung und das Experiment, das heißt die Arbeitsweise der empirischen Forschung“ (S. 9, vgl. auch m. Bericht über Dr. Marbe und Dr. Müller-Freienfels !). Um die allgemeinen Darlegungen zu begründen und deutlich zu machen, werden die einzelnen Arbeitsgebiete und ihre Beziehungen zur Pschologie eingehend betrachtet: Kap. 2 Ethik, Kap. 3 Ästhetik, Kap. 4 Logik, Kap. 5 Erkenntnistheorie, Kap. 6 wissenschaftliche Physik und Kap. 7 die philosophischen Nebendisziplinen, d. h. Rechtsphilosophie, Soziologie, Philosophie der Geschichte, philosophische Politik und Nationalökonomie im Anschluß an die Ethik, Kunstphilosophie in Verbindung mit Ästhetik; die Pädagogik wird als Ästhetik, Logik und Ethik der unreifen Psyche bezeichnet, und auch

die Aufgabe der Psychiatrie gegenüber der kranken Psyche und der Zusammenhang der Sprach- und Religionsphilosophie mit der Psychologie dargelegt. Um in die Menge der einzelnen Gedanken Ordnung zu bringen, werden die deskriptiven (beschreibenden), die genetischen (entwickelnden) und die normativen (Vorschriften gebenden) Teile einzelner Sondergebiete für sich betrachtet (S. 51 ff., 61 ff., 69 ff., 89 ff.). Es wäre sehr verlockend, die vielen feinsinnigen Bemerkungen, welche innerhalb dieses weitgesteckten Rahmens gemacht werden, im einzelnen zu würdigen, z. B. im Bereiche der Ethik das über die Freiheitsfrage (§ 12) oder über Priestermacht (S. 45) Gesagte. Doch ich will mich nicht zu sehr in Einzelheiten verlieren und den leider auch diesmal (vgl. m. Bericht über Dr. Dr. Bärwald, Brühl, Cohn, Fröbes, Feldkeller, Gabrilowitsch, Krüger, Menzel, Müller-Freienfels, v. Roretz. Ruckhaber, Willmann!) nötigen Hinweis auf das fremdwortreiche Gewand nur im Vorbeigehen tun, sondern zum Schlusse nur noch kurz das Gesamtergebnis mit den eigenen Worten des Verfassers wiedergeben: „Alle Philosophie . . . . . ist entweder geradezu Psychologie oder mit der psychologischen Forschung innig verwachsen. Die philosophische Erkenntnis ist durchweg auf psychologischem Wissen aufgebaut, wo sie nicht geradezu mit ihm identisch ist. Die Psychologie ist die zentrale Wissenschaft für die gesamte Philosophie." (S. 111, vgl. S. 61).

In einer kurzen aber inhaltsreichen Abhandlung bringt Dr. Karl Marbe Beiträge zur Psychologie des Denkens. (Sonderdruck aus Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen III, 1. Leipzig, Teubner, 1914. 3 Mk.). Rasch eilt der Würzburger Psychologe seinem Ziele zu, ohne daß er uns fortwährend auf spätere Arbeiten vertröstet, wie Professor Dr. Udalrich Kramar jun., Neue Grundlagen zur Psychologie des Denkens (Brünn 1914), oder unangenehm erkennbare Sprünge macht. Es wäre m. E. ungerecht, wenn man darüber spöttelte, daß der erste Paragraph, welcher Beiträge zur Geschichte und Kritik der Denkpsychologie enthält, in der Hauptsache des persönlichen Anteiles an der Entwicklung gedenkt und infolgedessen vor allem mannigfache Einwürfe gegen andere Forscher erhebt. Dieser Widerspruch entbehrt nämlich aller beleidigenden Ausfälle und wird immer wieder sachlich begründet, so daß er nicht von der Hand zu weisen ist. Entgegen dem fast allgemeinen Brauche (vgl. m. Berichte über Dr. Dr. Cohn, Eisenmeyer, Feldkeller, Fröbes, Gabrilovitsch, Kramář, Müller-Freienfels, Ruckhaber) bietet der Verfasser bei dieser Gelegenheit ganz genaue Verweise auf fremde Darstellung, so daß der erste Paragraph trotz aller persönlichen Färbung einen kurzen Überblick gibt, was über Denkpsychologie seit dem Beginn unseres Jahrhunderts geschrieben wurde. Allerdings werden im allgemeinen nur Arbeiten, welche vom Verfasser abweichende Ansichten vertreten, eingehender in der Weise gewürdigt, daß das vom anderen Geschaffene gelegentlich auch anerkannt (S. 41), meist aber bestritten wird. Gerade dieses Vorgehen einer selbstbewußten klardenkenden Persönlichkeit verleiht der Arbeit ihren besonderen Reiz. Doch ich habe bis jetzt im allgemeinen über Arbeitsweise und Zweck der Abhandlung gesprochen,

ohne ihren Inhalt genauer anzudeuten. Der Verfasser gelangt nämlich zu dem Schlusse, daß die Ergebnisse einer früheren Schrift (Experimentell-psychologische Untersuchungen, Leipzig 1901) auch heute noch aufrecht erhalten werden können. „Im Sinne der Logik ist das Urteil, psychologisch betrachtet, ein äußerst vielgestaltiges Gebilde, welches nicht psychologisch, sondern nur vom Standpunkt der Logik aus genau bestimmt werden kann. Ebensowenig läßt sich das Verstehen gehörter oder gelesener Urteile rein psychologisch begreifen. Dieses Verstehen liegt vor, wenn wir gewisse richtige Urteile fällen können. Auch diese Fähigkeit kann, muß sich aber nicht als Bewußtseinslage im Bewußtsein ausdrücken" (S. 2 ff.). Der Verfasser zeigt auch statistisch, daß sein Begriff der Bewußtseinslage (vgl. auch Dr. J. Friedrich, Die Bedeutung der Psych., 1915, S. 35, 65, 131), die von anderen Forschern später aufgestellten Begriffe der „Bewußtheiten" und „Gedanken" umfaßt. In einem Schlußabschnitt werden einige einfache Vorlesungsversuche, welche die Bewußtseinslage darstellen können, kurz mitgeteilt. Trotz aller wichtigen Ergebnisse ist Dr. M. von jeder Überschätzung weit entfernt, als ob sein Versuch methodologisch einen Abschluß bedeute (S. 18), da nur neue Bahnen gewiesen werden sollten; denn der Verfasser ist überzeugt, daß von der Verbesserung des Verfahrens, die auf doppeltem Wege erfolgen kann, die Zukunft der Psychologie des Denkens abhängt, wenn sie überhaupt eine hat (S. 24). Glücklicherweise bleibt Dr. M. — wie wir in der Abhandlung selbst sehen — nicht bei diesem auflösenden Urteil stehen, sondern beschreitet auch selbständig und zielbewußt die von ihm gewiesenen neuen Bahnen. Als Versuchspersonen hat er Herren, welche mit den in Betracht kommenden Tatsachen vertraut waren, gewählt und gesteht offen, daß bei diesem Verfahren Fehler vorkommen können; denn wer in den zu prüfenden Gedankengängen zu Hause ist, äußert sich nicht immer ohne Voreingenommenheit (S. 19). Aus diesem Grunde ist es sehr wichtig, die gewonnenen Ergebnisse immer wieder auf ihre Zuverlässigkeit abzuklopfen, indem auch Fernerstehende, und zwar möglichst viele, denselben Versuchen unterworfen werden, so schwer es auch sein mag, diese andere Gruppe von Versuchspersonen zum Reden zu bringen; denn bei ihnen dürften auch mannigfache äußerliche Hemmungen mitunter fast ein Versagen bewirken, wie manche Versuche mit Kindern bewiesen haben (vgl. auch Experimentelle Beiträge zum Problem der Intelligenzprüfung, von Dr. Karl Köhn (Quelle & Meyer, Leipzig, 1913;); und Das Denken und die Phantasie von Dr. Richard Müller-Freienfels (Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1916. S. 29 ff.!). Doch sei dem, wie ihm wolle; dem Verfasser gebührt aufrichtiger Dank, daß er die Frage: was ist Denken? kühn und selbstsicher abermals beleuchtet und einen Weg zur Lösung zeigt. Es wird die Sache Vorurteilsloser sein, nicht durch allgemeine Ausführungen, sondern durch eigene Versuche zu den Schlüssen von Dr. M. Stellung zu nehmen.

Die erfreuliche Frische eines volkstümlichen Vortrages und die nicht minder rühmenswerte Gründlichkeit einer wissenschaftlichen Arbeit drücken

der Abhandlung des Kustos an der Wiener Hofbibliothek Dr. Karl v. Roretz über Diderots Weltanschauung, ihre Voraussetzungen und Leitmotive (Wien, Gerold & Co., 1914) ihren Stempel auf. Meisterhaft stellt der Verfasser auch bei dieser Untersuchung den allgemeinen geschichtlichen Zusammenhang in wenigen bezeichnenden Sätzen her und schildert, indem er über D.s Weltanschauung spricht (S. 8 ff., 15 ff., 18, 23, 31). mit einem einzigen Satz anschaulich die französische Aufklärungszeit: „So läuft die Entwicklung von der Kritik an einem antiken Geiste zur Kritik des antiken Denkens überhaupt und von hier zur Kritik der Tradition im weitesten Sinne“ (S. 8). Ebenso klar wie das Negative an D.s Arbeitsweise wird auch das Tatsächliche seiner Meinungen in einem anderen Satze ausgedrückt: „Diese Stelle mit ihrer kühl-selbstverständlichen Hervorhebung des blanken Opportunitätsprinzips . . . . . bedeutet tatsächlich ungefähr das Zentralproblem der Spekulationen seiner Staatsweisheit.“ Um die eigene Auffassung von D.s Leitsternen zu erläutern, sucht Dr. v. R. diejenige anderer Forscher, welche D. „vom Deismus durch ein skeptisches Stadium zum Naturalismus“ (S. 13) kommen lassen, mit großem Scharfsinn zu widerlegen. Diese unzweideutig herausgehobene Grundrichtung stempelt D. in mancher Hinsicht zu einem Wissenschaftler unserer Tage, weil er vor keinem überkommenen Begriffe halt macht, ohne ihn auf seine Richtigkeit abzuklopfen. Infolgedessen klingen einzelne Äußerungen an Gegenwartsgedanken an, z. B. wenn D. „die Schöpfungsformen keine starren Typen nennt“ (S. 24), und damit den „Entwicklungsgedanken Darwins und seiner Nachfolger“ zutreffend aufgreift (S. 25); denn D. hat zu den Naturwissenschaftlern und anderen Forschern seiner Zeit enge Beziehungen (S. 27 ff.). Bei aller Liebe für D. ist der Verfasser nicht blind gegen die Schwächen des großen Franzosen. Sie aus den allgemeinen Umständen und besonders aus der Wesensart des Philosophen zu erklären, wäre ein dankenswertes Unternehmen. Für dasselbe finden sich am Ende des Aufsatzes deutliche Fingerzeige. „Es ist nun das Gemeinsame aller philosophischen Talente des 18. Jahrhunderts (namentlich derer in Frankreich), daß sie in dieser strukturellen Hinsicht mangelhaft veranlagt sind. Die Fülle ihrer Einfälle, die, der festen Einstellung entbehrend, nur zu bald auf toten Geleisen dahinrollen, sollen uns nicht darüber hinwegtäuschen. Keiner von ihnen findet die Wucht entscheidender Gedankenwendung, die Kraft, den einmal eingeschlagenen Kurs unerbittlich festzuhalten und weiter zu verfolgen; auch ein Diderot nicht! Gleich den meisten anderen ist er nur ein Anreger, ein genialer Wortführer einer im Umbau begriffenen Epoche. Der Denker aber, der diese Tendenzen kraftvoll an sich gerissen, der die „Epoche“ erst gemacht hat, sitzt . . . . . in Königsberg.“ Durch die Fülle von Anregungen ist einerseits eine bedeutende wissenschatfliche Leistung, welche in sorgfältigen Anmerkungen die Belege für die einzelnen Behauptungen bringt, andererseits eine Vorbereitung für eine ausführlichere Darstellung geboten. Möge sie — hoffentlich in einem fremdwortärmeren Gewande — auch aus der berufenen Feder des Dr. v. R. uns beschieden sein!

In seiner gehaltvollen Münchener Doktorarbeit stellt Edmund Spehner Malebranches Lehre von der Erkenntnis in psychologischer Hinsicht (1915) klar und übersichtlich dar. Das erste Kapitel beleuchtet Leben und Werke des philosophischen Oratianers, des Zeitgenossen von Descartes, da „Leben und Lehre sich wechselseitig erklären und ergänzen". Der Verfasser besitzt also wahren geschichtlichen Sinn und hat auch diese Erkenntnis, die man allgemeiner verbreitet wünscht, durch die Tat verwirklicht. Infolgedessen vermag er trotz umfangreicher älterer Literatur, die er selbst nicht nur am Ende der Arbeit, sondern auch vor jedem Abschnitt gut zusammengestellt und im Verlaufe der Abhandlung immer wieder im einzelnen angibt, noch manches Neue zu sagen. Zum mindesten bringt der Verf. Altbekanntes in besonderen Zusammenhang, vor allem indem Dr. Sp. die Sonderentwicklung M.s und auch mancher zeitgenössischer philosophischer Gedanken in Beziehung setzt zur allgemeinen Zeitgeschichte (S. 5, 16, 18, 56 ff., 60), da M. beeinflußt ist von den führenden Geistern seiner Zeit, vor allem Descartes, Leibnitz, Newton, und zugleich besonders zu seinem „Führer" Descartes in einen gewissen Gegensatz tritt (S. 58). Nicht nur die Arbeitsweise, sondern auch die Wahl des Stoffes erinnert an einen anderen Bäumkerschüler, Dr. Matthias Meier, dessen genußreiche Arbeit über Descartes an dieser Stelle früher gewürdigt wurde. Dieses Zusammentreffen dürfte durch die beeinflussende Hand des gemeinsamen Lehrers herbeigeführt sein. Nachdem sich Dr. S. durch den vorbereitenden Abschnitt sozusagen einen festen Boden und allgemeinen Hintergrund, auf den sich M.s Gedanken in der richtigen Weise abheben, verständnisvoll geschaffen hat, bespricht er die besondere Seite der Philosophie M.s, wie es die gewählte Aufgabe erfordert. In dem zweiten Kapitel über die Erkenntnislehre M.s läßt der Verfasser uns tiefer hineinblicken in die Denkwerkstatt des Philosophen, wie sein prüfender Sinn vor nichts haltmachen will und sich doch nicht loslösen kann von den Anschauungen seiner Zeit und insbesondere den Lehren seines Glaubens, vor allem soweit Übersinnliches, Gott, Seele und Wille, in Frage kommen (S. 6 ff., 56). Ein kurzer Vergleich zwischen Kant und M. (S. 34) berührt im Vorübergehen eine Frage, die mit anderen erwähnten Punkten (S. 58) einer eingehenden Sonderbetrachtung wert wäre. Wie in dieser Hinsicht M. Meinungen, die ungefähr 100 Jahre später von neuem auftauchen, auch für seine Person hegt, so klingt sehr vieles seiner Sinnespsychologie (Kap. III), als ob wir ein Gegenwartsbuch über diesen Stoff lesen (vgl. S. 55 ff.), indem auch M. Ursache der Gehirnvorgänge und der einzelnen Sinnesäußerungen zu erforschen sucht. (Vgl. m. Bericht über Brühl!) Wir müssen Dr. Sp. danken, daß er diese Hauptpunkte richtig erkannt und einleuchtend dargestellt hat.

Auf ungefähr fünfzig Seiten Text sucht Dr. Grigore Tabacaru die Ansichten des französischen Psychologen Binet über die Psychologie des Denkens (Bukarest, Albert Baer, 1915) in knapper Form zu entwickeln. Wenn auch der Verfasser trotz seiner Kürze nicht ganz von Fehlern bewahrt blieb (z. B. S. 37 und 41 über das reine Denken ohne Vorstellung und Worte),

so ist doch die Abhandlung als Ganzes ein erfreuliches Zeichen, daß deutsche Forscherart auch auf dem Balkan blüht; denn mit großer Belesenheit, die leider nicht in Einzelnachweisen ihren Niederschlag gefunden hat, und mit bestimmtem Urteil, dessen Begründung mitunter etwas eingehender sein dürfte (S. 37, 40/1), werden die Grundgedanken B.s und seine Stellung innerhalb der Fachgenossen dargelegt. B. ist nach eigenem Geständnis kein schöpferischer Geist, sondern will nur Beobachtungen, die er an seinen zwei auf der oberen Kindheitsgrenze stehenden Töchtern und anderen Versuchspersonen machte (S. 31/32) der Mitwelt vorlegen, ohne seine Arbeit mit großem literarischen Rüstzeug, das aus der Fremde herübergenommen ist, zu belasten (S. 13). Doch sind B.s Äußerungen nur zu verstehen, wenn man weiß, zu und gegen welche fremde Äußerungen er Stellung nimmt. Auch in dieser Richtung hätte Dr. T. seine Arbeit ergänzen können. Obwohl Dr. T. nachweist, daß B.s Hauptverdienst darin besteht, „daß er in dem indifferenten Pariser Milieu die Fortschritte der Psychologie vertrat" (S. 13), so lehrt er doch auch angeblich (vgl. aber Dr. Stadler, Einleitung in d. Psych., 1914, S. 128) Neues, nämlich den Begriff des Unbewußten, bei dem zwei Arten unterschieden werden (S. 46 ff.). Wegen dieser Sachlage wird vielleicht die Frage mit Recht aufgeworfen werden können, ob dem Franzosen mit vollem Grunde eine Sonderarbeit gewidmet wurde. Wenn man auch im ersten Augenblick versucht ist, mit Nein zu antworten, so wird man doch nicht umhin können, festzustellen, daß es wertvoll ist, in einer zusammenfassenden Abhandlung zu lesen, wie heimische Gedanken auf Professoren fremder Völker wirken und französische Gelehrte in Bukarest besonders bekannt sind. Diese Tatsache besitzt auch im Hinblick auf die Stellung Rumäniens im Weltkrieg besonderen Reiz und Zusammenhang.

Da P. Norbert Brühl (C. SS R.) sich wiederholt mit den Gedanken des Berliner Physiologen Johann Peter Müller beschäftigt hat (Vorbemerkung Anm. 1), so glaubte er die Zeit für Zusammenfassen einer der Hauptlehren des fast 50 Jahre Toten gekommen, besonders weil auch neuere Forschungen Feststellungen Müllers bestätigt haben (z. B. Vorbemerkung und S. 88). Deshalb veröffentlichte Br. eine Abhandlung über die spezifischen Sinnesenergien nach Johannes Müller im Lichte der Tatsachen (Fulda 1915). Nachdem Br. selbst mannigfache Einwände gegen Müllersche Ansichten (S. 23 ff.) und die Beweise für dieselben (S. 42 ff.) angegeben hat, kann der Berichterstatter sich mehr mitBrühl als mit Müller beschäftigen. Zunächst muß uneingeschränkt betont werden, daß der Verfasser die einschlägige Literatur sorgfältig durchgearbeitet haben dürfte, und auf sie fast stets (Ausnahme S. 8: Lipps, vgl. S. 24 und 29, Verweise auf Stellen der eigenen Arbeit) erfreulich bestimmt und klar verweist. Auch hat der Verfasser mannigfache Berührungspunkte Müllers mit anderen Forschern, besonders der vergangener Tage, aufgezeigt, vor allem Augustin (S. 41, 50, 52/3) und den Scholastikern (S. 59, 104), mit dem großen Königsberger, der manche Zeitgenossen und Nachgeborenen auch durch den Anreiz zum Widerspruch beeinflußt (S. 88, 90 ff.), sowie dem an jenen anknüpfenden

Idealismus (S. 90, 100, 104) und schließlich mit drei führenden Psychologen des neunzehnten Jahrhunderts, die vor allem St. Hall, Die Begründer der modernen Psychologie (Leipzig 1914), eingehend gewürdigt hat, Fechner (S. 55), Helmholtz (S. 6 7, 54 ff., 88, 102) und Wundt (S. 4, 9, 20 ff., 38, 40, 44, 66 ff., 78 ff., 88). Besonders eingehend verweilt Br. natürlich bei den Einwänden, die Wundt gegen Müller machte (S. 66 ff.), und erkennt mit scharfem Blicke eine der Schwächen Wundts. „Wundt bezeichnet manches als Voraussetzung, als wahrscheinliche Annahme, was er anderswo einfach behauptet" (S. 67, vgl. S. 71). Das durch diesen Satz gekennzeichnete Verhalten Wundts dürfte — wie auch ich bei meiner Besprechung von Hall erwähnte — vor allem daraus zu erklären sein, daß Wundt in seinem arbeitsreichen Leben selbstverständlich vielseitig sich entwickelte und änderte. Doch hat dieser berechtigte Ansichtswechsel die für Wundt peinliche Folge gehabt, daß „andere sich auf solche Behauptungen Wundts wie auf erwiesene Tatsachen stützen" (S. 67, 71/2, 103 Anmerk. 3). Aus dieser Tatsache scheint mir ein großer Teil der oft ungerechten Angriffe auf Wundt, wie wir sie z. B. in den Arbeiten von Hall — s. o.! — und Kraus, Bentham usw. (1914) kennen lernten, zurückzuführen. Doch wenn auch Br. die Beziehungen Müllers zu einzelnen Forschern angibt, die Umwelt und der Entwicklungsgang der behandelten Persönlichkeit wird nicht in derselben geschickten Weise, die wir bei den Bäumkerschülern, z. B. Dr. Matth. Meier, Descartes — 1914 — und Dr. Edmund Spehner, Malebranches, Münchener Diss. 1915, oder bei Dr. v. Roretz, Diderots Weltanschauung — 1914 — beobachteten, herausgearbeitet (vgl. Post, J. Müllers philos. Anschauungen, Halle 1905). Die angedeutete Kenntnis jedoch und die Schilderung der Geistesanlage Müllers, welche auch nicht im Zusammenhang gewürdigt wird, aber aus der gesamten Lebensarbeit Müllers zu erschließen wäre, würden viel zum besseren Verständnis und zu einer richtigeren Beurteilung Müllerscher Ausführungen beitragen (vgl S. 41). Mehr als den nur gelegentlich gestreiften Werdegang Müllers (S. 7, 88 ff.) bespricht der Verfasser den eigenen und Selbsterfahrungen (S. 4, 13/4, 18, 20, 31, 83/4), um Müllersche Darlegungen erklärend und begründend zu stützen. Aus ihnen greife ich einen Punkt heraus, damit auch die Arbeitsweise Brs. an einem Sonderbeispiel klar wird. Um den Wärme- und Kältesinn in seiner örtlichen Verteilung zu zeigen, wird im Anschluß an Goldscheider — leider ohne genaues Buchzitat — eine Zeichnung wiedergegeben (S. 75, vgl. S. 78). An wieviel Menschen wurden die Versuche vorgenommen, um die Bilder zu gewinnen? Inwiefern sind diese Schlüsse aus den Feststellungen bei einzelnen für die Allgemeinheit richtig? Welche persönliche Verschiedenheiten walten ob, und wie sind sie begründet? Nur die Kenntnis dieser Umstände, welche allein der auf die Quellenberichte Zurückgehende erfahren kann, gestattet ein wirkliches Nachprüfen der Behauptungen. Ihre Wahrscheinlichkeit bestreite ich gewiß nicht; nur daß im Buch der unwiderlegliche Beweis fehlt, muß ich betonen. Aber wenn man all diesen Sonderfragen hätte nachgehen wollen, so würde die Abhandlung wohl nicht 100 Seiten umfassen, sondern ein dickleibiges Buch sein. Es würde aber von der sehr segensreichen

Beschäftigung mit Müller wohl manche, die nicht zum engen Kreis der Fachgenossen gehören, abschrecken. Die gleiche Rücksicht auf den Umfang mag auch verhindert haben, daß der Verfasser die erwähnten Äußerungen über Subjektivismus (S. 41, 78, 89, 103), besonders auf dem Gebiete der Künste, vor allem der Malerei (S. 43, 52, 54, 89, 95, 99) oder bei Beobachtungen, wie wir sie bei Erich Ruckhaber, das Gedächtnis (Berlin 1915), besprechen (S. 72 und 84) oder bei Richard Müller-Freienfels, das Denken und die Phantasie (Leipzig 1916) kennen lernen (S. 86), ferner die Darlegungen über Entwickeln des Erkennens (S. 97) nicht weiter ausgesponnen hat. Ich habe also auf diese Punkte hingewiesen, nicht um gegen jemand Stellung zu nehmen, sondern um auf die Schwierigkeiten, um nicht zu sagen Unmöglichkeit aus einzelnen Beobachtungen allgemein gültige Schlüsse zu ziehen (vgl. S. 31, 50, 73), wieder einmal hinzuweisen. Um Müllers Ansichten zum Schlusse kurz wiederzugeben, benütze ich eine Zusammenstellung Br.s (S. 98, vgl. S. 103). „Die Sinnesempfindungen an sich sind nur Eigenschaften und Betätigungen . . . . . des Sinnes selbst. Sie sind keine Eigenschaften der äußeren Dinge, und diese Dinge haben auch keinen Einfluß auf die Eigenart der Empfindung, die nur im Sinne selbst begründet und mit ihm gegeben ist“ usw.

Das Vorwort der psychologischen Untersuchung von Professor Dr. Richard Müller-Freienfels, welche den Titel das Denken und die Phantasie, psychologische Untersuchungen nebst Exkursen zur Psychopathologie, Ästhetik und Erkenntnistheorie (Leipzig 1916, Johann Ambrosius Barth — 8 Mk. —) tragen, beginnt mit dem Satze: „Dieses Werk unternimmt eine Analyse jener komplizierten seelischen Erscheinungen, die auch die Umgangssprache, obgleich nicht völlig in unserem Sinne als Denken und Phantasie bezeichnet.“ Mit diesen Worten drückt der Verfasser klar und scharf umrissen seine Absicht aus (vgl. S. 11 und 18) und, indem er der Umgangssprache, die er mit Recht eine vorzügliche Psychologin nennt (S. 23), vgl. auch m. Bespr. v. Dr. Rich. Baerwald, Zur Psychologie der Vorstellungstypen (Leipzig 1916), und Dr. Kleinpaul, Volkspsychologie (Leipzig 1914), seine eigene Ausdrucksweise gegenüberstellt (vgl. S. 147 und 193), läßt er ahnen, daß manche eigenartig geprägte Darlegung zu erwarten steht. In dieselbe Richtung weisen die nächsten Gedanken und vor allem die ausführliche Einleitung, da auf vorhandene Unterlassungssünden, besonders in psychologischen Lehrbüchern (vgl. auch m. Bespr. des Lehrbuches von Professor Fröbes, Freiburg 1915) nachdrücklich hingewiesen, allerdings leider ohne Belege (vgl. z. B. S. 4, 18, 21, 29), und die eigene Arbeit in die allgemeine Literaturlage hereingestellt wird, indem fremde und eigene Begriffsbestimmungen und Entstehungsgeschichte des vorliegenden Werkes geboten werden. Ebenso deutlich bekennt sich der Verfasser zum Entwicklungsgedanken (S. 6, 11), doch gibt er auch die Grenze des derzeitigen naturwissenschaftlichen Wissens zu (z. B. S. 10 ff. und 238 ff.). Mit der Bezeichnung „naturwissenschaftlich-medizinischer Psychologe“ (vgl. S. 270) trifft man aber nur die eine Seite von Dr. M., da er gegen die

naturwissenschaftliche Methode in der Psychologie auch berechtigten Einwand erhebt (S. 35), allerdings nicht so grundsätzlichen wie gegen die Arbeitsweise der traditionellen Logik (S. 284 ff., vgl. S. 41). Die andere wichtigere Seite läßt sich vielleicht am besten mit dem Wort „psychologischer Literaturhistoriker“ andeuten. Die Versuchspersonen sind nämlich nicht, wie bei vielen anderen Psychologen, voran aus dem Kreis um Wundt, in erster Linie lebende Gegenwartmenschen, welche entweder selbständig oder unter Leitung schriftlich oder mündlich vorgelegte Fragen beantworten (vgl. m. Bespr. von Dr. Bärwald und Dr. Marbe!), bzw. sich selbst über ihr Denken Rechenschaft geben (vgl. S. 39 ff., s. auch m. Bericht über Ruckhaber!), sondern Tote. Ihre Ansichten werden den eigenen Äußerungen in Tagebüchern, Briefen usw. entnommen. Eine Wahl hat mich besonders überrascht, Kaspar Hauser (S. 121 und 134); denn seine Glaubwürdigkeit ist lebhaft umstritten (vgl. auch Katalog der kgl. Regierungsbibl., Ansbach 1913, S. 367/8, Nr. 30 ff.!). Indem Dr. M. Äußerungen geschichtlicher Männer mit Selbstbetrachtungen vereinigt, will er zu greifbareren Ergebnissen gelangen, als andere Psychologen. Der Reihe nach werden die einzelnen Vorstellungen, welche durch die Sinnes- und Wahrnehmungsorgane vermittelt werden, beschrieben und bestimmt. Selbstverständlich muß sich der Verfasser immer wieder mit anderen Forschern auseinandersetzen. Da dieses sehr gründlich geschieht, ist es doppelt bedauerlich, daß er besonders in der Einleitung statt Sonderangaben zu machen, welche Forscher er im einzelnen im Auge hat, nur allgemeine Wendungen gebraucht (Vorw. III, S. 14, 18, 21, 28 ff., 45, 55, 67, 73, 80, 82, 155, 200, 243, 271, 326). Wenn auch dieses Verfahren den Darlegungen viele persönlichen Spitzen nimmt (vgl. Vorwort S. 7 u. m. Bericht über Dr. Eisenmeier), so vermag doch derjenige, welcher etwas über die Geschichte der einzelnen Begriffe erfahren will, kein ganz scharf umrissenes Bild zu gewinnen, sofern er nicht die ganze Literatur ebenso überblickt, wie der erfahrene, belesene Verfasser. Ebenso wird nicht immer gesagt (z. B. S. 11, 31, 33, 38, 40, 69, 78, 85, 103 Anm., 105, 123, 133 ff., 182, 204, 210, 243, 249 f., 264, 271, 281, 283 ff., 292, 320, 325), in welchem Zusammenhang die gebilligte oder bekämpfte Ansicht bei einem genannten Forscher steht, wie wohl diese Kenntnis für die Beurteilung der Sachlage bekanntlich nicht bedeutungslos ist. Doch wenn auch der künftige Geschichtsschreiber, welcher die Wandlungen von einzelnen Begriffen beleuchten will, bei dieser Erwähnungsweise, die der Verfasser mit vielen anderen Artgenossen gemeinsam hat (vgl. z. B. m. Besprechungen von Dr. Cohn, Fröbes, Gabrilovitsch, Kramar), die von Dr. M. beigezogenen Darstellungen nochmals wird durchackern müssen, so findet er doch sehr viele Auseinandersetzungen, welche die Ansichten des Verfassers selbst erkennen lassen, obgleich er an die Aufmerksamkeit seiner Leser auch dadurch sehr große Anforderungen stellt, daß er auf die einzelnen Stellen seines Buches fast immer auch nur in allgemeinen Ausdrücken verweist (Ausnahme S. 247!). Doch genug mit diesen Gedanken über die Arbeitsweise und zum Schluß einige bezeichnende Angaben über Sonderansichten Dr. Ms.! Über die Vorstellungen zum Beispiel urteilt Dr. M. (S. 87): „Völlig abzulehnen ist die Lehre, welche

die in der Seele von Eindrücken bleibenden Nachwirkungen als „unbewußte Vorstellungen" oder „latenten Erinnerungsbilder" definiert." Zu Beginn des zweiten Kapitels über „analytische Funktion im Wahrnehmen oder die Aufmerksamkeit" nennt der Verf., indem er zu den Ergebnissen des vorangehenden Abschnittes ergänzende Grundlagen bietet, das Wahrnehmen „ein Denken, das sich nur direkt an den äußeren Gegebenheiten betätigt" (S. 90). Aus seinen verschiedenen Feststellungen zieht der Verfasser auch selbstverständlich Schlüsse, welche für das Lehren und Erziehen wichtig sind, indem er „der sogenannten alten Assoziationspsychologie" die neuere „Pädagogik, welche Gefühl und Tätigkeit der Kinder anregen will", gegenüberstellt (S. 100). Doch wird Gefühl und Tätigkeit, die kein weitschauender Lehrer gering schätzt (vgl. auch m. Bespr. von Dr. Kerschensteiner, Charakter usw. — Leipzig 1915² —), im allgemeinen nur ausgelöst, wenn das Beobachtete irgendwie verwandte Seiten, d. h. im Kinde Schlummerndes wachruft (S. 194 ff., 259, 288). Deshalb wirken unter gewissen Umständen dieselben Tatsachen auf einzelne Schüler ganz verschieden; z. B. wird sehr oft der Kern eines Vorganges oder einer Sache nicht wahrgenommen, während Äußerlichkeiten auffallen, besonders wenn Ernstes mitzuerleben ist. Auch daß Mitsprechen der Lehrerworte besonders gespannte Aufmerksamkeit beweise, werden kaum alle Lehrer bejahen; denn gerade die eifrigsten Mitflüsterer zeigen sich mitunter ganz geistesabwesend, wenn sie nach dem Mitgesprochenen gefragt werden. Doch ich will nicht Einzelheiten, über deren Auffassung sich streiten läßt, herausheben, sondern nur andeuten, daß die alte Binsenwahrheit von den zwei Seiten jedes Dinges nie beiseite geschoben werden darf. Weniger Bedenken dürfte das über die Äußerungen kleiner Kinder Gesagte erregen (S. 115 und 153), und ebenso die Darlegungen, welche Vorstellung die Kleinen von einzelnen Dingen sich bilden (S. 142), wie besonders ausführlich W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit (Leipzig 1914) hervorhebt. Doch wie auch jeder Leser zum Buch als Ganzes oder zu einzelnen seiner Stellen, zum Beispiel zu den Wahrnehmungsurteilen und Begriffen (Kapitel 4), zum zielstrebigen Denken (Kap. 7), über den sogenannten Zufall (S. 86 ff., vgl. m. Bericht über Dr. Timmerding, Zufall. Braunschweig 1915) stehen mag, das eine dürfte niemand leugnen, daß das Werk sehr fruchtbare Anregungen gibt und den Kampf gegen die hergebrachte „Vorstellungspsychologie" zugunsten einer „Aktionspsychologie" sehr entschieden führt und auch ein „System" seiner Ansichten bietet. Daß nicht alle angeschnittenen Fragen endgültig beantwortet werden, voran diejenige, was ist Denken?, wie geschieht es?, werden nur Übelwollende ankreiden. Möge der ziel- und selbstbewußte Verfasser, nachdem er recht bald völlig genesen, seinem friedlichen Beruf zurückgegeben ist, uns neue Ergebnisse seines durchdringenden Verstandes, welche auch jene Grundfragen beleuchten, schenken können! (Schluß folgt.)

Bergzabern. Dr. Jegel.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

XXIV. Band.

Neue Folge

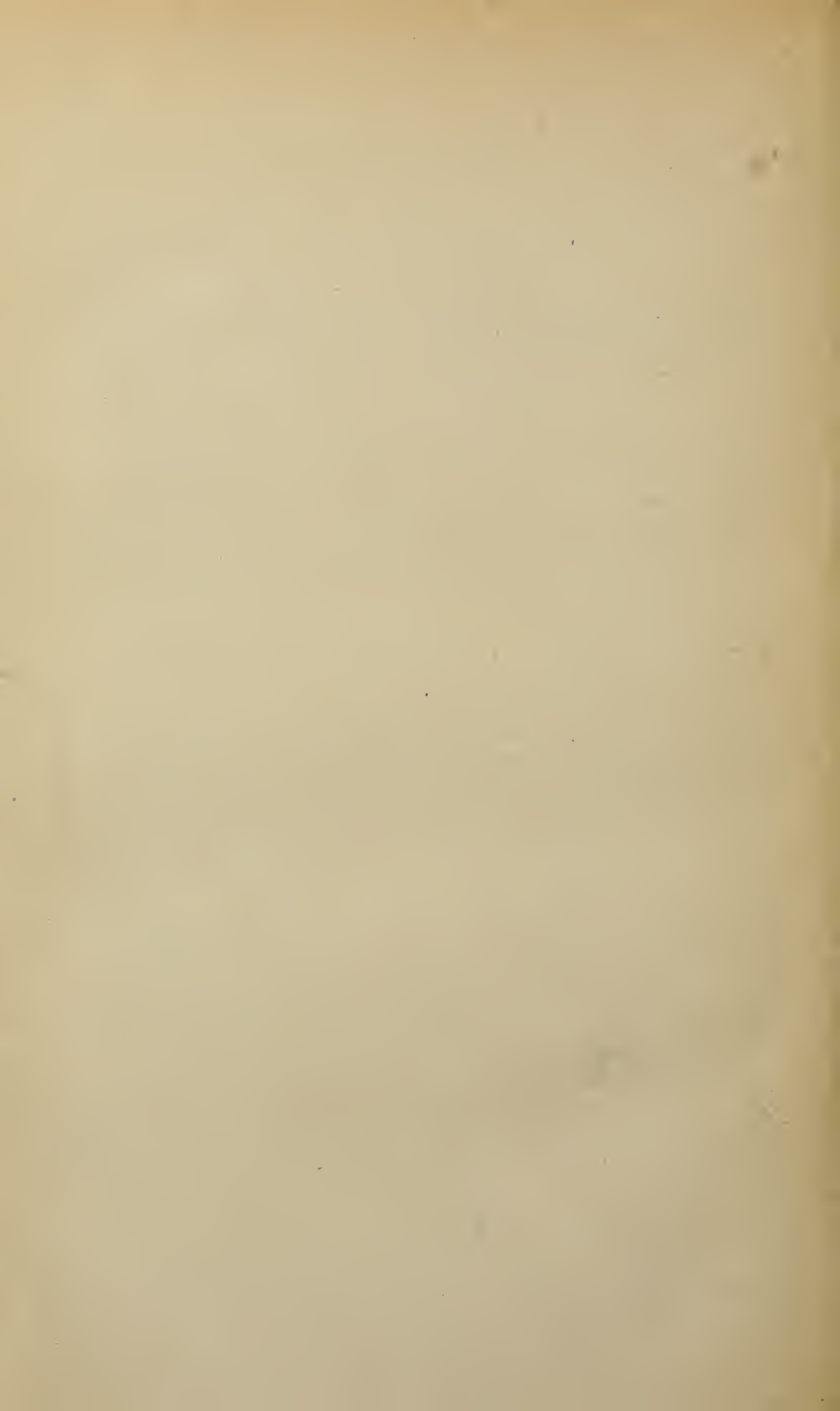
XXIV. Band.



BERLIN.

Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.

1918.



Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIV. Band, 3. Heft.

VII.

Ein Beitrag zum heraklitisch-parmenideischen Erkenntnisproblem.

Von

Dr. **Emanuel Loew**, Wien.

(Schluß.)

Dieser Tadel gilt allen Logosdenkern, den *δοκιμώτατοι* (28) gerade so wie ihrem Gefolge. Schein ist es, was die durch ihr Scheinwissen angesehensten Männer erkennen (28). Wirkliches Wissen gewinnen nur diejenigen, welche die ewige gleichmäßige Entwicklung der Erscheinungen *κατὰ φύσιν* erkennen, und indem sie den *νοῦς* wach erhalten, eine Erinnerung an das bewahren, was sie *φρονήσει* erkannt haben. Was alle anderen Menschen gleichsam im Schlafe verharrend denken (reden)[33] und tun, ist Nichtwirkliches (1, 21, 73)

---

[33]) *λέγειν* ist ebenso wie *λόγος* bei H. und P. der Ausdruck für logisch (= Nichtwirkliches) denken und reden. In meinen früheren Arbeiten, als ich für die ganze Sache wohl schon das richtige Empfinden hatte, ohne es genauer begründen zu können, habe ich den Gegensatz *λέγειν, λόγος* — *φρονεῖν, φρόνησις* durch ,künstlich berechnen' —, natürlich verstehen', wiedergegeben; schärfer ist ,(logisch) denken' — ,(wirklich) erkennen'. Nestle nennt das eine kecke Behauptung (Arch. 1912, S. 288). „Gibt es aber, ruft er aus, überhaupt in der griechischen Literatur eine Stelle, wo *λέγειν* ,künstlich berechnen' heißt? Ich weiß keine.“ Demgegenüber verweise ich 1. auf Schleiermacher (Ges. W. Abt. 3, Bd. 2, S. 107): „Und hier gleich mag es erlaubt sein, die Vermutung aufzustellen, daß der Sprachgebrauch durch das Wort *λόγος* auch die Vernunft zu bezeichnen . . . abgeleitet von *λέγειν* sammeln, zusammenstellen . . .“; 2. auf Patin, der freilich nur von Parmenides sagt: „*λόγος* scheint sowohl die mit dem Sinn zusammenfallende

ἀμαθίη, die man besser bergen sollte als zur Schau tragen (109, 95) oder πολυμαθίη, die den νόος nicht belehrt (40). Will der νόος belehrt werden, so darf er nicht παρεὸν ἀπεῖναι (34), d. h. er darf nicht abstrahieren, statt zu erleben; denn dadurch werden die Menschen wie unerfahren (1), als ob sie keine Sinne hätten (34). Statt die Dinge des Alltags zu beobachten, stoßen sie verständnislos auf dieselben und erkennen sie nicht, bilden sich's aber ein (17), die Dinge erscheinen ihnen fremd (72), offenbar weil der νοῦς mit ihnen nicht zusammenkommt, an ihnen nichts erlebt und deshalb keine Erinnerung an sie bewahrt. Woher kommt dieser Stumpfsinn? Von dem beständigen Verkehr mit dem Logos (72). Das σοφόν ist nämlich etwas von allen Logoi Gesondertes (108)[34]): Gegenstand der Logos-

---

Wahrheit des Denkens als auch die Sprache und ihre bezeichnende Kraft zu bedeuten" (a. a. O. S. 554); 3. auf die Tatsache, daß sich auch bei Xenophon und Plato nicht selten Sätzchen finden, wie εἰπέ, τί λέγεις „sage, wie du dir die Sache in Gedanken vorstellst", „berechnest". Mit diesem Einwand hat also der so selbstsichere Rezensent nicht mehr Glück als mit seinem in Anm. 19 widerlegten. Keineswegs darf eine Auffassung der heraklitischen Philosophie, die voraussetzt, Heraklits λόγος sei ein Proteus (Diels), seine φρόνησις sei mehrdeutig und ermögliche daher leicht eine Umbiegung des Gedankens (Th. Gomperz), sein λόγος sei mit φρονεῖν und φρόνησις synonym, es könne daher das eine die Rolle des anderen übernehmen (Nestle), sein λόγος habe kosmologische Bedeutung, der λόγος seines Gegners Parmenides dagegen erkenntnistheoretische, als so „wohlbegründet" bezeichnet werden, daß ihr gegenüber die Auffassung, derselbe Name habe sowohl bei demselben Denker als auch bei dessen zeitgenössischem Gegner immer dieselbe Bedeutung, als „eine gewalttätige und irreführende Entstellung des alten Denkers" verschrien werden dürfte. (Nestle, Arch. a. a. O. S. 304.) Ich gebe ohne weiteres zu, daß die Begründung meiner These vielfache Fehler und Lücken aufwies, aber durch die Berichtigung derselben, die ich der sorgfältigen Erwägung der rein sachlichen Bemerkungen seitens der Kritik — ihr oft maßloses Geschimpfe ließ ich unbeachtet — sowie weiterem eigenen Studium verdanke, gewinnt meine These eine m. E. erst recht feste Stütze.

[34]) ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν, ὅτι σοφόν ἐστι κεχωρισμένον πάντων. Bisher hat man πάντων als neutrum gefaßt und übersetzt, das Weise sei von allem gesondert, liege jenseits aller Erfahrung. „Das heraklitische κεχωρισμένον ist somit ein unmittelbarer Vorblick auf die platonische Idee". (Slonimsky). Genau das Gegenteil ist richtig. πάντων ist masc., bezogen auf λόγους, und heißt: Das Weise ist etwas von allen λόγοι Gesondertes, hat mit dem Rationalismus nichts zu tun. Gegenstand der Erfahrungserkenntnis sind ja die παρεόντα,

erkenntnis sind, wie uns Parmenides bald bestätigen wird, die *ἀπεόντα* (Parm. Fr. 2), das *σοφόν* aber hat es nur mit den *παρεόντα* zu tun, es will erfahrbarwirkliches Leben genannt werden (32). Das Erkennen des Erfahrbarwirklichen ist die größte Fähigkeit und Weisheit ist logisch Wahres denken (reden) und tun nur dann, wenn man der natürlichen Entwicklung gemäß auf diese hinhorcht (112) und niemand kann sich der Wirklichkeit völlig entziehen, auch die schlafenden Logosdenker nicht, „auch die Schlafenden sind Werkleute und Mitwirker der im Kosmos sich entwickelnden Ereignisse" (75), auch sie haben an der allen gemeinsamen *φρόνησις* teil. Woraus freilich nicht folgt, daß alle den gleichen Anteil haben. Der dumme Kerl, der sich von jedem Logos imponieren läßt (87), kann nicht, wenn er nur strebend sich bemüht, an Weisheit mit Homer wetteifern, „der doch weiser war als die Hellenen allesamt" (56). Man darf es also nicht so machen wie die Ephesier, „die Hermodoros, ihren wackersten Mann, aus der Stadt gejagt haben mit den Worten: Von uns soll keiner der wackerste sein oder wenn schon, dann anderswo und bei anderen" (121). Nein, es ist *νόμος*, auch der *βουλή* des *εἷς* zu folgen (33), der *εἷς* gilt zehntausend, wenn er der *ἄριστος* ist (49). Die *ἄριστοι* nämlich ziehen den ewigen Ruhm den vergänglichen Dingen vor, die *οἱ πολλοί* aber liegen da, vollgefressen wie das Vieh (29), dessen Glück in körperlichen Lustgefühlen besteht (4). Ochsen sind glücklich, wenn sie Erbsen zu fressen finden (4), Esel würden Häckerling dem Golde vorziehen (9). So sind auch die *οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δ' ἀγαθοί* (104). Sie sind deshalb, ob-

Gegenstand der reinen Gedankenerkenntnis sind die *ἀπεόντα*. Sowie also nach H. das *σοφὸν κεχωρισμένον πάντων τῶν ἀπεόντων* ist, so ist nach Parm. das *ἀληθές κεχωρισμένον πάντων τῶν παρεόντων* (vgl. das zu fr. 2 Gesagte). Im Schlafe, heißt es im Berichte des Sextus, wenn sich die *αἰσθητικοὶ πόροι* schließen, wird der *νοῦς* vom Zusammenhang mit dem *περιέχον χωρίζεται, χωρισθείς* aber verliert er die *μνημονικὴ δύναμις*, die er früher hatte. Im Wachsein aber gewinnt er sie wieder *τῷ περιέχοντι συμβαλών*. Von der Wirklichkeit getrennt, verliert der *νοῦς* seine Gedächtniskraft; folglich kann das *σοφόν* nicht jenseits aller Wirklichkeit liegen, im Gegenteil, es ist mit der Wirklichkeit identisch. Bei Herbertz (a. a. O. S. 54) findet sich folgender Satz aus F. C. S. Schiller: Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie S. 55: „So ist es das *πρῶτον ψεῦδος* des Apriorismus daß er unseren I n t e l l e k t (bei H. = *φρόνησις!*) g e t r e n n t v o n d e s s e n b i o l o g i s c h e r . . . Grundlage . . . betrachtet." Das deckt sich fast wörtlich mit Heraklits fr. 108.

wohl sie die allen gemeinsame φρόνησις besitzen (113 + 2), doch ungeeignete Lehrer (104), weil sie wie Kinder handeln, die alles ihren Eltern nachmachen und immer nur sagen: Wie wir's übernommen haben (74). Und diese stumpfsinnige, denkfaule Menge, deren Typus der dumme Kerl ist, dem jeder Logos imponiert (87), bildet das Gefolge der Logosdenker, welche die Entwicklung des Alls κατὰ λόγον beurteilen wollen (1), als ob der λόγος κοινός, die φρόνησις ἰδία wäre (2). Sie leben daher nicht wie die Wachen im κόσμος κοινός (89), der, wie er jetzt ist, immer war und immer sein wird (30), sie wenden sich von diesem κόσμος ab und leben, nein, sie schlafen in einem κόσμος ἴδιος, wie sich ihn jeder einzelne von den Schlafenden konstruiert (89), als ob einer der Götter oder Menschen irgendwo und irgendwann eine ungeordnete Stoffmasse gefunden hätte, aus der er wie ein Baumeister mit λόγος und μέτρον eine Welt „gemacht" hätte (30). Aber der schönste Kosmos, den sie in ihren Gedanken konstruieren, ist ein aufs Geratewohl hingeworfener Kehrichthaufe (124), Kinderspiele sind menschliche Berechnungen (70), wie wenn Knaben beim Spiele Brettsteine hin und her setzen (52).

Nur Schein ist's, was die durch ihr Scheinwissen angesehensten Männer zu erkennen glauben; aber freilich diese Lügenschmiede und ihre Zeugen wird auch die Δίκη zu fassen wissen (28). Zu diesen δοκιμώτατοι ψευδῶν τέκτονες, den κοπίδων ἀρχηγοί, den Erzscharlatanen (81), gehören namentlich Hesiod, Pythagoras, Xenophanes und Hekataios (40), desgleichen Homer und Archilochos (42), wohl auch Thales (38)[35], ihre μάρτυρες sind ihre Nachbeter. Sie alle zeihe nicht ich, Heraklit, allein, der Lüge, sondern a u c h d i e Δίκη[36]) wird sie fassen, d. h. auch das Naturgesetz wird sie Lügen

---

[35]) ἀστρολογῆσαι ist offenbar im tadelnden Sinne zu fassen (fr. 38); denn auch Homer heißt ἀστρολόγος (104). Besser kam Bias weg, οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων (39). Auch hier bin ich nicht in der Lage, dem Rate Nestles folgend, aus dem nächsten besten Wörterbuch Belehrung zu schöpfen und mit Nestle zu übersetzen: „von dem mehr die Rede ist" oder „der mehr bedeutet". Es heißt vielmehr: „dessen Logos mehr wiegt als der aller anderen". Heraklit hat gar vieler Männer Theorien gehört, also auch die des Bias, die mehr wiegt als die aller anderen (108, 39). Was H. zu dieser Anerkennung bewog, wissen wir leider nicht.

[36]) Burnet a. a. O. S. 25: „Für den regelmäßigen Verlauf der Natur, als er zuerst entdeckt wurde, fand sich kein besseres Wort als δίκη. Es ist dieselbe Metapher, die noch im Ausdruck „Naturgesetz" weiter lebt." Vgl.

strafen. Hätten diese τέκτονες, die Baumeister, ihre ψεύδεα, ihre Pseudowahrheiten, nicht ersonnen, so hätten die Menschen niemals erfahren, daß das Naturgesetz mit den ψεύδεα im Widerspruch stehe, oder wie H. sagt, „die Menschen kennten nicht das ὄνομα Δίκης, wenn diese sc. ψεύδεα nicht wären“ (23).

Eines der ψεύδεα, welches die das Werden des Alls κατὰ λόγον beurteilenden Weltbaumeister konstruiert haben, betrifft die Sonne. „Die Sonne ist neu an jedem Tage“ (6) und „hat die Breite eines menschlichen Fußes“ (3). Man hat sich oft über die „über alle Maßen naive Zuversicht zur αἴσθησις“ gewundert, von der diese beiden Aussprüche zeugen. Denn daß ein Schiff aus der Ferne wie ein Punkt aussieht, dann wie eine Linie, die immer größer wird, bis man das eigentliche Schiff erkennt, war wie jedem Griechen auch H. bekannt, und Aristoteles verhehlt seinen Ärger gegen das ganze heraklitische System nur schlecht, wenn er mit derselben Geringschätzung, mit der er über Heraklits Ausdrucksweise urteilt[37]), hier scheinbar objektiv polemisierend sagt, die Sonne scheine nur einen Fuß breit zu sein, es sei aber erwiesen, daß sie größer sei als die Erde; man beachte das Gehässige, das schon im Ausdruck liegt: φαίνεται . . . ψευδῆ . . . πεπίστευται δέ . . .[38]) Die beiden an sich gewiß sehr sonderbaren Äußerungen sind nur als Zuspitzung aus einem polemischen Motiv heraus zu verstehen, wenn man sie als einen Protest gegen das Messen und Berechnen nach absolut gültigem Maßstabe auffaßt. Was gehen uns Menschen, will H. sagen, die Größenverhältnisse der Sonne an? Wir können sie nicht feststellen, schon deswegen nicht, weil die Sonne an jedem Tage neu ist. Übrigens ist für die Menschen nur das wirklich, was allen gemeinsam erscheint. Da nun für das menschliche Auge die Sonne die Breite eines menschlichen Fußes hat, so ist das allen gemeinsam Erscheinende auch wirklich. Das entspricht gewiß nicht der „Wahrheit“; aber die

---

dazu Anm. 18: „. . . die festen Regeln und bestimmten Weisen, wonach Gott solche Folgen von Ideen in uns erzeugt, heißen „Naturgesetze“.

[37]) Arist. Rhet. III 5, 1407 b, 16. Aristoteles sagt, H. habe auf seine Meinungen ebenso großes Vertrauen als andere auf ihr Wissen. Vgl. Zeller a. a. O. S. 571.

[38]) de an. III 3, 428 b: φαίνεται δὲ καὶ ψευδῆ . . . οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πεπίστευται δ' εἶναι μείζω τῆς οἰκουμένης. Nestle (Archiv a. a. O. S. 300).

„Wahrheit“ finden ja die, welche die Sonne berechnen und messen, auch nicht. Und wenn sie behaupten, daß die Sonne „Maße“ überschreiten werde (μέτρα heißt es und nicht, wie man allgemein übersetzt, τὰ μέτρα ihre Maße!)[39]), so ruft ihnen H. entgegen: „Die Sonne wird „Maße“ nicht überschreiten; ansonst werden die Erinyen, der Dike Schergen, sie ausfindig machen“, d. h. das Naturgesetz wird sich an der Sonne bitter rächen, wenn ihre Bahn durch vorher absolut festgelegte, durch menschliche Berechnung zu ermittelnde μέτρα bedingt sein sollte. Nein, der Helios kann nach μέτρα ebensowenig gemessen werden, wie der κόσμος überhaupt.

Den gegenwärtigen Zustand der Kosmosentwicklung, den wir da vor uns haben, hat nämlich kein Baumeister, weder einer der Götter noch einer der Menschen „gemacht“. Der Hauptton liegt nicht so sehr auf οὔτε θεῶν τις οὔτ' ἀνθρώπων (= überhaupt niemand), sondern auf ἐποίησεν. Der Kosmos ist nicht das Machwerk irgendeines Baumeisters, sei es der Götter, sei es der Menschen, der irgendwo und irgendwann ungeordneten Stoff gefunden hätte, der ihm zum Bau eines Kosmos geeignet erschien und ihn deshalb veranlaßte, unter Zugrundelegung vorher genau berechneter, absolut bestimmter μέτρα einen Bauplan zu entwerfen, nein, sowie der κόσμος jetzt ist, war er immer und wird immer sein: ein ewiglebendes Feuer . . . Das Feuer lebt ewig, d. h. es ist in rastloser Entwicklung, es nimmt fortwährend Brennstoff in sich auf und gibt gleichzeitig fortwährend Brennstoff von sich ab, es gibt also nicht etwa wechselnde Perioden im Kosmos, sondern die ἀνάγκη, die εἱμαρμένη bewirkt einen rastlosen Übergang zwischen den Gegensätzen, es findet ewiger Austausch, πρὸς ἀνταμοιβή (90), ewiger Wandel, πρὸς τροπαί (31) statt. Eine ewig brennende, ewig rauchende Stoffmasse aber wie der Kosmos kann, weil sie durch ununterbrochenes Erglimmen und Verlöschen fortwährendem Austausch und Wandel unterworfen ist, nicht nach einem sich ewig gleichbleibenden Logos gemessen werden. Sowie die Annahme, daß der in rastloser Entwicklung begriffenen Sonnenbahn absolute μέτρα zugrunde liegen, mit dem Naturgesetze in Widerspruch steht, so gibt es auch keine Möglichkeit, den werdenden Kos-

---

[39]) Burnet beruft sich für seine Auffassung: „Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten“ auf Diogenes von Apollonia. Aber da er seinen Gewährsmann in das Kapitel „Eklektizismus und Reaktion“ einreiht, hat er den Zeugniswert selbst richtig beurteilt.

mos nach absoluten Maßen zu berechnen; das macht schon das ewiglebende Feuer selbst unmöglich, indem es, wie H. mit bitterem Hohne sagt, „μέτρα immer wieder mit sich zum Entfachen, μέτρα immer wieder mit sich zum Verlöschen bringt“. Wie tief dieser Hohn von den Gegnern empfunden wurde, werden wir bei Parmenides bald hören. Im Zusammenhange möchte ich also den 30. Ausspruch folgendermaßen übersetzen:

„Der gegenwärtige Zustand der Kosmosentwicklung, den wir vor uns haben, ist nicht jemandes Machwerk, weder eines der Götter noch der Menschen, sondern er bestand immer, besteht und wird bestehen: ein ewig lebendes Feuer, immer wieder Maße mit sich entfachend, immer wieder Maße mit sich verlöschend.“[40])

Im Anschlusse an diesen Ausspruch überliefert uns Clemens zwei weitere Fragm., die bei Diels unter Fr. 31 vereinigt sind:

πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ

und

θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

Den ersten der beiden Sätze deutet Clemens dahin, daß das Feuer von dem das All waltenden Worte oder Gotte (*ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου ἢ θεοῦ*) in *θάλασσα* verwandelt wird, im zweiten lege H. „deutlich“ auseinander, wie dann die Welt wieder ins Ursein zurückkehre und der Weltbrand entstehe (*ἐκπυροῦται*). Also die angeblich heraklitische Logostheorie und Weltbrandtheorie sollen diese beiden Sätze dartun. Was nun die letztere betrifft, so steht sie schon nach dem 30. Ausspruche mit dem ganzen System Heraklits ebenso im Widerspruch wie die erstere, und ich verstehe nicht, daß Forscher, welche die *ἐκπύρωσις*-Lehre bezweifeln, ja sogar entschieden bestreiten[41]), doch gleichzeitig eine Logoslehre Heraklits anerkennen.

---

[40]) Vgl. die Stellungnahme des Parm. S. 140, Z. 6 dieser Abhdlg. Herbertz (a. a. O. S. 25): „Ich kann bei normalem Wachbewußtsein nicht eine Welt von Wahrnehmungsinhalten für mich erzeugen, die sich ganz nach meinem Wollen und Wünschen richtet, sondern ich bin hier von irgend etwas abhängig, das außerhalb meines Willens und überhaupt außerhalb meines Bewußtseins liegt — von eben den Außenweltdingen.“ Das ist der Inhalt von Heraklits fr. 30 und insbesondere 89.

[41]) Von den älteren Schleiermacher und Lassalle, von den jüngeren Burnet und Reinhardt.

Clemens freilich macht sich den Beweis, daß H. in diesen zwei Sätzen beide Theorien lehre, sehr leicht: im 1. Satz wird πῦρ dem λόγος, im 2. Teil λόγος dem πῦρ gleichgesetzt und damit ist bewiesen, daß H. σαφῶς lehre, daß das πῦρ vom λόγος in θάλασσα verwandelt werde und umgekehrt θάλασσα in dasselbe πῦρ zurückkehre. Aber so ganz σαφῶς will mir die Sache nicht scheinen, ich glaube schon eher dem Theophrast, der von H. sagt: σαφῶς δ' οὐδὲν ἐκτίθεται.[42]) Aus den Worten πυρὸς τροπαί geht das eine hervor, daß H. des Feuers Wandlungen angibt, der Weg nach unten und der nach oben ist ein und derselbe (60). Der erste Satz enthält nun die ὁδὸς κάτω: Feuer wird θάλασσα, von der θάλασσα wird die eine Hälfte γῆ, die andere πρηστήρ, wobei τὸ ἥμισυ offenbar nicht im mathematischen Sinne zu fassen ist, sondern so, wie man im Alltagsleben zwei Teile eines Ganzen „Hälften" nennt. Nun fehlt noch die ὁδὸς ἄνω. Diese hat Clemens unterdrückt und dafür den zweiten Satz, der ursprünglich einen ganz anderen Sinn hatte, so gedeutet, als ob darin die ὁδὸς ἄνω ausgedrückt wäre, wobei es ihm zugleich gelungen ist, den Anschein zu erwecken, als ob das πῦρ im ersten Satze mit dem λόγος im zweiten Satze gleichbedeutend wäre.

Nach meiner Meinung steht die Sache folgendermaßen: Auf den ersten Satz, der die ὁδὸς κάτω enthält, folgte unmittelbar ein zweiter Satz, enthaltend die ὁδὸς ἄνω. Im Anschlusse an diese beiden ὁδοί erklärte H., daß diese natürliche Entwicklung in regelmäßigem Wandel, in ununterbrochenem Austausch, in ewigem Übergang von Feuer, Wasser, Erde und zurück begriffen sei, daß es daher ein Widersinn sei, eine so rastlose Entwicklung „auf denselben Logos hin zu messen". Um den Satz zu verstehen, muß man freilich zunächst beachten, daß καί bei H. nicht immer streng koordinierte Begriffe verbindet. καί heißt öfter „und dabei", „und doch".[43]) So auch hier: θάλασσα

---

[42]) Dieses σαφῶς des Clemens ist ebenso zu werten wie das ῥητῶς des Sextus.

[43]) Bei der Verwendung von καὶ „setzt der Grieche oft ungleich mehr als wir Aufmerksamkeit, Gedächtnis und Kombinationsgabe voraus, um auch den entfernter liegenden Begriff, der neben dem mit καὶ eingeführten zu denken ist, herauszufinden" (Krüger, Gr. Sprachl. 1875 § 69). Vgl. Her. fr. 22: χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον „die Goldgräber schaufeln viel Erde und doch (fast gleich „aber") finden sie nur wenig."

διαχέεται καὶ μετρέεται! Kann es denn, meint H., einen größeren Widersinn geben, als Wasser, welches auseinandergegossen wird, zugleich zu messen? Und noch dazu *εἰς τὸν αὐτὸν λόγον!* Das Wasser, das sich eben aus *γῆ* entwickelt hat und nach allen Richtungen auseinander gegossen wird, um sich in Feuer zu entwickeln, wird auf denselben Logos hin gemessen, wie er früher war, bevor (das Wasser) Erde ward! Den in ewiger Entwicklung begriffenen Urstoff messen die Logosdenker beim Weg hinauf auf denselben Logos hin, wie er beim Weg herab galt! Das heißt, sich mit dem schöpferischen Entwicklungsgange der Ursubstanz in Widerspruch setzen, das ist *ὕβρις*, die man eher löschen sollte als Feuersbrunst (43), das ist *πολυμαθίη*, die den *νόος* nicht belehrt (40). Es ist ein *ψεῦδος*, wenn das, was jeden Augenblick anders wird (*ἀλλοιοῦται* 67), immer auf denselben Logos hin gemessen wird. Der Mensch kann nur *φρονήσει* die verschiedenen Formen eines und desselben Wesens wahrnehmen und erkennen und jede einzelne Form mit einem bezeichnenden *ὄνομα* benennen: *πῦρ, θάλασσα, γῆ* usw. In Wirklichkeit wird alles aus dem *πῦρ* und wird alles zu *πῦρ* (10), sowie Gold gegen Waren und Waren gegen Gold eingetauscht werden (90). Ja, wenn alles, was da ist, Rauch würde, mit der Nase könnte man es noch auseinanderkennen (7).

Wie durch den Vergleich von Gott mit Feuer (67), Feuer mit Gold (80) wird diese Theorie, die unter dem zum geflügelten Worte gewordenen *πάντα ῥεῖ* zusammengefaßt wird, durch das vielzitierte Bild vom Flusse veranschaulicht. „Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen", ebenso wie man, fügt Plutarch hinzu, nicht zweimal eine vergängliche Substanz berühren kann, sondern durch das Ungestüm und die Schnelligkeit ihrer Umwandlung „zerstreut und sammelt sie wiederum und naht sich und entfernt sich" (91). „Wer in dieselben Fluten hinabsteigt, dem strömt stets anderes Wasser zu" (12). „In dieselben Fluten steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und sind nicht" (49 a). Und in derselben rastlosen Bewegung wie die göttliche Ursubstanz ist auch des Menschen *φρὴν ἢ νόος*, jener göttliche Stoff, durch den wir alles erkennen, und uns an alles erinnern, was wir erlebt haben, weshalb denn auch die *φρόνησις* eine *γινομένη ἀεὶ καὶ ῥέουσα* ist.[44] Gegenstand der *φρόνησις* kann demnach nur der *κατ' ἀνάγκην θείην* vor sich gehende Wechsel der Erschei-

[44]) Vgl. die Anm. 18 dieser Abhdlg.

nungen sein, nicht aber das Kombinieren auf Grund logischer Berechnung (126). „Über die wichtigsten Dinge laßt uns nicht aufs Geratewohl kombinieren“ (47), das ist ὕβρις und „ὕβρις soll man eher löschen als Feuersbrunst“ (43), „folgen muß man dem allen gemeinsamen φρονεῖν“ (113). „Es war eben,“ so charakterisiert Burnet die wissenschaftliche Kosmologie der alten Griechen, „diese große Gabe der Neugierde und der Wunsch, all die wunderbaren Dinge, die zu sehen waren — Pyramiden, Überschwemmungen usw. —, zu sehen, welche die Griechen befähigten, allerlei Wissenstatsachen, wie sie dieselben bei den Barbaren stückweise antrafen, aufzulesen und für ihre eigenen Zwecke auszunützen. Kaum hatte ein griechischer Philosoph ein halbes Dutzend geometrischer Sätze kennen gelernt und gehört, daß die Himmelserscheinungen zyklisch wiederkehren, so machte er sich an die Arbeit, überall in der Natur nach Gesetzen zu suchen und mit großartiger, beinahe an ὕβρις reichender Kühnheit ein Weltsystem zu konstruieren. Wir mögen . . über das seltsame Gemisch von kindlicher Einbildungskraft und echt wissenschaftlicher Einsicht lächeln, das in diesen titanischen Anstrengungen sich zeigt, und manchmal fühlen wir uns beinahe geneigt, jenen Weisen von damals beizupflichten, welche ihre kühneren Zeitgenossen dazu ermahnten, zu denken, wie es dem menschlichen Wesen ziemt (ἀνθρώπινα φρονεῖν) . . .“

Wenngleich wir nun bei dem ganz unsicheren Zustande des Quellenmaterials der griechischen Philosophie in der Frage, von welchen Vorgängern H. abhängig sei, nur auf Vermutungen und Schlüsse angewiesen bleiben, also insbesondere nicht entscheiden können, ob er, wie Slonimsky meint, sogar die Begriffsausdrücke λόγος und μέτρον direkt von Pythagoras entlehnt habe — Fr. 40 und 129 sprechen dafür —, sicher bezeugen zahlreiche seiner Aussprüche, daß er vielfach Anschauungen früherer Denker rücksichtslos bekämpft, vor allem die Anschauung, die so ganz zu dem paßt, was wir sonst von Pythagoras hören, daß man das Weltbild κατὰ λόγον entwerfen, durch abstrakte Gedankenerkenntnis erfassen könne. Bedenkt man nun, daß diese einseitige pythagoreische und eleatische Hinwendung zum Rationalismus natürlich keine widerspruchslose Auffassung des Weltsystems zu bieten vermochte, daß im Gegenteil diese von der reinen Abstraktion ausgehenden Erwägungen infolge der oft diametral einander gegenüberstehenden Vermutungen und auf Kombination

beruhenden Schlüsse mitunter zu den seltsamsten Widersprüchen führten[45]), dann ist es nur allzu begreiflich, daß sich eine Opposition erhob, die, ins andere Extrem verfallend, den Wert der Logoserkenntnis, und weil diese zugleich als Wahrheitserkenntnis gelten wollte, auch die Möglichkeit der letzteren grundsätzlich bestritt. Führer dieser Opposition war H., und zwar der radikalsten Opposition. „Es gibt kein Sein, es gibt kein Beharren, alles ist nur in ewigem Werden, in rastloser Entwicklung. Für den ewig seienden Logos gewinnen Menschen von Natur aus kein Verständnis, gemeinsam ist allen das *φρονεῖν*, der Menschen größte Fähigkeit.“ Damit hat H. die Grundlage, auf der der Logos aufgebaut ist, vernichtet, die Lebensfähigkeit der *φρόνησις* dargetan. Nicht auf dem Wege der Logik „Wahrheit“ zu finden, ist nach H. das Ziel menschlicher Forschung, das ist für das menschliche Erkenntnisvermögen unerreichbar, das höchste Ziel ist einzig das *σοφόν* und der Erkenntnis dieses *σοφόν* kommt der Mensch um so näher, je mehr er sich der Wirklichkeit hingibt oder wie Sextus sagt, wenn der *νοῦς* im wachen Zustande mit dem *περιέχον* zusammenkommt. „Das Erkennen des Wirklichen ist die größte Fähigkeit und Weisheit ist logisch Wahres denken (reden) und tun dann, wenn es der Wirklichkeit gemäß geschieht, indem man auf sie hinhorcht“ (112) und „wenn man *ξὺν νόῳ* logisch denkt (redet), so muß man sich mit dem *ξυνῷ πάντων* (dem Verständnis für Wirklichkeit) wappnen, wie der Staat *νόμῳ*, ja noch stärker. Nähren sich doch alle menschlichen *νόμοι* aus dem einen göttlichen; denn es gebietet, soweit es nur will, und genügt allem und obsiegt über alles“ (114), hat also dieselbe Machtfülle wie der „*πόλεμος*, der Vater und König aller Dinge“ (53). Sowie der ganze *κόσμος* in der Gewalt des *πόλεμος*, so ist die *πόλις* in der Gewalt des *νόμος*, und zwar da a l l e *νόμοι ἀνθρώπειοι* ihre Nahrung, d. h. ihre Kraft aus dem *νόμος θεῖος* = *φύσις* schöpfen, in der Gewalt des *νόμος θεῖος*, der *φύσις*. Um seinen *νόμος* muß daher das Volk kämpfen

---

[45]) Herbertz (a. a. O. S. 121): „Der gesamten griechischen rationalistischen Philosophie, der pythagoreischen sowie der eleatischen, liegt die Überzeugung zugrunde, die Welt müsse so beschaffen sein, daß sie auf eine unserem Geist angemessene Weise in ihrer Gesetzmäßigkeit erkannt werden kann. Die mathematische Erkenntnis aber war diejenige, welche die durchsichtigsten Gesetze lieferte, also mußte das Weltbild auch mit Hilfe der Mathematik entworfen werden, durch begrifflich-mathematische Erkenntnis erfaßt werden.“

wie um seine Mauer (41). Wie sich also die Macht des Staates auf den *νόμος* wie auf eine Mauer stützt, so, ja noch stärker müssen sich die Logosdenker auf das *ξυνὸν πάντων,* das Verständnis für Wirklichkeit stützen. Die Erfahrung ist eine feste Mauer, die den Menschen den stärksten Schutz bietet.

Allerdings gibt es Fälle, wo Berechnung ebenso zum Ziele führt wie Sinneserkenntnis. Ein Beispiel dafür bietet die Erkenntnis der Bedeutung der Siebenzahl. „Nach der Berechnung der Zeiten beruht die Siebenzahl auf einer Kombination nach den Mondphasen (28 : 4 = 7!), nach dem Sternbild des Bären aber erscheint sie als Zeichen unsterblichen Gedenkens getrennt" (126), für das menschliche Auge sichtbar. Die Siebenzahl ist also ebenso wohl logisch berechenbar als sinnlich wahrnehmbar; aber auch hier ist der Weg durch die Sinneserkenntnis vorzuziehen, weil sie mit einem täglich wiederkehrenden Erlebnis verbunden ist, weshalb die Erinnerung daran unsterblich ist *(ἀθανάτον μνήμης σημεῖον)*, die Erinnerung an logisch Erdachtes aber ist vergänglich.[46]) Ebenso erkennt der Mensch die Grenzen für Morgen und Abend durch anschauliche Sternbilder: *ἡ ἄρκτος* und ihr gegenüber *οὖρος αἰθρίου Διός* (120). Die Götter sind es nämlich, welche die Menschen durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen die Bedeutung von Himmelserscheinungen erkennen lassen. „Der Herr, der das Orakel in Delphi besitzt, ist kein Logosbetätiger und kein Geheimtuer, sondern Verkünder wahrnehmbarer Zeichen" (93). Was immer der *νοῦς* sieht und hört, ist kosmisches Leben, das sich in Gegensätzen offenbart, und diese Gegensätze sind eine Einheit. Das *ἓν πάντα* ist so evident, daß es zugegeben werden muß, auch wenn man nicht auf den Positivisten, sondern auf den Rationalisten hört (50). Am klarsten erkennt es der Mensch aus der in ihm lebenden Natur. „Es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes und das Wache und das Schlafende und Jung und Alt. Wenn es umschlägt, ist dieses jenes, und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses" (88). „Krankheit macht die Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger den Überfluß, Mühe die Ruhe" (111). Dieselbe Erfahrung macht der Mensch auf dem Gebiete der Kunst, die er ja nur in der Nachahmung der Natur ausübt: die Malerei bewirkt durch Mischung entgegengesetzter Farben die Ähnlichkeit mit

---

[46]) Vgl. Anm. 24.

dem Originale, die Musik bewirkt durch Mischung entgegengesetzter Töne eine einheitliche Harmonie. Verbindungen sind: Ganzes und Nichtganzes, Eintracht und Zwietracht, Einklang und Mißklang und aus allem eines und aus einem alles (10). Das auseinander Strebende geht ineinander: *παλίντροπος ἁρμονίη* wie beim Bogen und der Leier (51). Der Bogen, dessen *ἔργον* der *θάνατος* ist, hat das *ὄνομα βίος* (48). Und so offenbart sich das ganze Werden im Kosmos, es ist ein ewiges Auseinandertreten der Gegensätze (*πόλεμος*) und Wiedervereinigung des Getrennten (*εἰρήνη*), Zwietracht Eintracht, Widerspruch Harmonie (8, 80). „Gar vieler Dinge müssen also die *ἄνδρες φιλόσοφοι* kundig sein“[47]) (35), aber mögen sie noch so viel wissen, es geht ihnen doch wie den „Goldgräbern, die viel Erde schaufeln und doch nur wenig finden“ (22). Denn die menschliche Weisheit ist nichts wert im Vergleiche zur Weisheit der Götter. In dieser Hinsicht verhält sich Gott: reifer Mann = reifer Mann: unmündiger Knabe (79) oder Gott: Mensch = Mensch: Affe (82, 83). „Des Menschen Sinn hat keine Einsichten, wohl aber der göttliche“ (78). Die letzte Einheit aller Dinge vermag daher nicht der Mensch zu erkennen, wohl aber die Gottheit, welcher die *φύσις*, die innere Harmonie, der innere Kosmos, nicht verborgen bleibt wie dem Menschen (123).[48]) „Die unsichtbare Harmonie aber ist noch besser als die sichtbare“ (54). Die Menschen finden daher die Natur keineswegs in allen ihren Äußerungen schön, „sie halten das eine für ungerecht, das andere für gerecht, für Gott aber ist alles schön und gut und gerecht“ (102).

Der Ephesier hat also, wie wir gesehen haben, das Erkenntnisproblem als reines Naturproblem betrachtet und es auf der Grundlage der Erfahrung zu lösen gesucht, und zwar in einer Weise, vor der

---

[47]) Der scheinbare Widerspruch zwischen fr. 35 und fr. 40 ist jetzt beseitigt. Nicht die *πολυμαθίη* belehrt den *νόος*, das Erinnerungsvermögen, sondern durch die Erkenntnis der *παρεόντα*, die der *νόος* erlebt, werden die *ἄνδρες φιλόσοφοι εὖ μάλα πολλῶν ἵστορες*. Auch heutzutage wollen die *ἄνδρες φιλόσοφοι* nicht „Gelehrte“, sondern „Forscher“ sein.

[48]) Fr. 123: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*. Aber nicht nur dadurch, daß die Natur sich zu verbergen liebt, also ohne der Menschen eigenes Verschulden, sondern auch durch ihre eigene *ἀπιστίη*, d. h. weil sie selber an ihre *φρόνησις* nicht glauben, entziehen sich die meisten Erscheinungen in der Natur (*τῶν θείων τὰ πολλὰ*) ihrer Erkenntnis: *τῶν μὲν θείων τὰ πολλὰ ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι* (86).

sich die Positivisten von heute verbeugen müssen. Was ihn zu dieser extremen einseitigen Stellungnahme geführt hat, war die Opposition gegen pythagoreische und eleatische Spekulation. Aber seine radikale Opposition gegen die Wahrheitserkenntnis entfachte erst recht den Kampf der Geister. Die Logosdenker und die Phronesisnaturen standen in erbittertem Kampfe einander gegenüber. An eine Ausgleichung, an eine Versöhnung der Gegensätze war vorerst nicht zu denken. Es war ein πολύδηρις ἔλεγχος, eine heißumstrittene Frage, ein Weltkrieg auf dem Gebiet des Erkenntnisproblems, den Heraklits Feuer entfacht hatte. *Nur durch Entwurzelung der Daseinsbedingungen der einen Erkenntnis glaubte man die der anderen retten zu können.* Das muß festgehalten werden, wenn wir die Art der Verteidigung der durch die Gefahr des Nichtwissenkönnens in ihrer Existenz bedrohten Logoserkenntnis verstehen wollen, welche Parmenides, von ihrem Werte tief innerlich durchdrungen, übernahm. War er doch überzeugt, daß er ihr und nur ihr allein sein ganzes Wissen verdanke.[49])

Es gibt kein Werden, es gibt nur Sein und Beharren; nur Schein ist's, was die Sterblichen mit ihrer werdenden und fließenden Phronesis zu erkennen glauben und als Weisheit ausgeben, der ewig seiende Logos allein führt zur Wahrheit; das Erkenntnisproblem ist kein Naturproblem, sondern ein reines Gedankenproblem. Das will P. beweisen, und um durch den Schein der Wirklichkeit nicht beirrt zu werden, flieht er aus dem werdenden Kosmos in das Reich der seienden ἀλήθεια. Dort vernimmt der denkende Jünger, aufmerksam horchend und niemals durch eine Frage unterbrechend, den Vortrag der Göttin Wahrheit, die daran geht, mit den Mitteln der abstrakten Logik dem κόσμος-πῦρ das Lebenslicht auszulöschen und so gleichzeitig die Logoserkenntnis zu retten.

Mit den Worten εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω (4, 1)[50]) beginnt der Beweis, dessen Gang der folgende ist:

---

[49]) Vgl. Anm. 16.

[50]) Man beachte, wie sich die beiden Denker das Verhältnis zu ihren Anhängern vorstellen: Heraklits Anhänger müssen πειρᾶσθαι, d. i. Erfahrung gewinnen an den ἔπεα καὶ ἔργα, wie sie ihr Meister κατὰ φύσιν entwickelt: διηγεῦμαι διαιρέων; die logisch denkende und redende Wahrheit aber sagt: Ich werde reden, du aber höre zu und nimm es mit auf den Weg: ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας.

Logisch denkbar sind nur die beiden kontradiktorischen Urteile: „Es ist“ — „Es ist nicht“, tertium non datur! Von diesen beiden logisch allein denkbaren Wegen besteht nur der eine „Es ist“ zu Recht; denn er entspricht der Überzeugung und folgt der Wahrheit. Es gibt also kein „Es ist nicht“ (Fr. 4).

Ein Nichtseiendes gibt es also nicht; das halte fest! Das ist der erste Weg, vor dem ich dich warne. Und daraus ergibt sich logisch auch der zweite Weg, von dem du dich fernhalten mußt, nämlich der Weg des Seins und Nichtseins zugleich (Fr. 6).

Gibt es also kein Nichtsein, so bleibt (da eben dann auch ein Sein und Nichtsein unmöglich ist) nur noch Kunde von einem Wege: „Es ist“. Da aus Nichtseiendem nichts anderes werden kann als Nichtseiendes, so kann es kein Sein und Nichtsein, sondern nur ein Sein oder Nichtsein geben. Mein logisches Urteil aber zwingt mich, den Weg des Nichtseienden beiseite zu lassen, weil er weder wahr noch denknotwendig ist; also bleibt nur der Weg des Seienden, das Seiende existiert, es ist wahr und denknotwendig. Auf die knappste Form gebracht, lautet der Beweis:

Vorauss: Es gibt ein Sein.
Beh.: Es gibt kein Werden und Vergehen.
Bew.: „Es ist“ oder „Es ist nicht“.
„Es ist“ ist wahr und denknotwendig.
„Es ist nicht“, ist weder wahr noch denknotwendig.

Es gibt also nur ein Seiendes, aber kein Nichtseiendes, folglich auch kein Sein und Nichtsein.

Schluß: Es gibt kein Werden und Vergehen

Aber P. beschränkt sich nicht auf den in den Fr. 4 und 6 geführten Nachweis, daß es kein Werden und Vergehen gibt, er geht in Fr. 8 daran, an den Grundbestimmungen des Werdens negative Kritik zu üben, und leitet aus ihnen durch bloße Umkehr gleichzeitig die positiven Grundlagen ab, die er im Seienden enthalten findet. Hat Heraklits Welt des Werdens Vielheit, Verschiedenheit, Bewegung, relative Zeit offenbart, so ist in des P. Welt des Seins Einheit, Identität, Beharrung, absolute Gegenwart. Bezüglich der ersten drei Bestimmungen sagt Slonimsky: „Nur Einheit, Identität und Beharrung gelten zu lassen, Vielheit, Verschiedenheit und Bewegung dagegen zu verbannen — das ist eine Zuspitzung. . . . Vielleicht gehen wir nicht fehl, wenn wir annehmen, daß diese scharfe Zuspitzung aus

der Gegnerschaft zu Heraklit entsprang." Sloninsky hat hier zweifellos recht und er hätte seine Vermutung noch viel tiefer begründen können, wenn er Patins freilich noch einigermaßen zaghaft und unsicher gemachte Beobachtung betreffend den Gegensatz in der Auffassung beider Denker von den Bestimmungen der Zeit berücksichtigt hätte. Vergleichen wir doch, was H. vom *κόσμος*, P. vom *ἐόν* sagt:

(ὁ κόσμος)	(τὸ ἐόν)
ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται	οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν
	— — — — — — — — — —
πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα, ἀποσβεννύμενον μέτρα.	τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

Hier wird H. Wort für Wort widerlegt: *ἦν ἀεί* wird durch *οὐδὲ ποτ' ἦν* abgelehnt (*ἀεί — οὔποτε!*), *ἔσται* durch *οὐδ' ἔσται*. Aber ebenso entschieden wird auch das *ἔστιν* im Kosmos abgelehnt. Das *ἐόν*, sagt P., kennt keine Relativität, also auch keine relative Zeit, kein *ἔστιν* bezogen auf *ἦν καὶ ἔσται*, sondern nur eine absolute Gegenwart; daher ist, wie das *ἦν* und *ἔσται* auch das *ἔστιν* im Kosmos falsch, im Reiche des *ἐόν* muß es heißen: *νῦν ἔστιν*. Ein Nacheinander in der Zeit gibt es nicht im Reiche des *ἐόν*, hier gibt es nur eine absolute Gegenwart. „Wie könnte auch das Seiende in Zukunft sein, wie könnte es früher einmal geworden sein? Denn wäre es (in der Vergangenheit) gewesen, so ist es (jetzt) nicht, und ebenso wenn es (in Zukunft) einmal sein sollte. So ist also die *γένεσις* ausgelöscht und unerforschbar der *ὄλεθρος*."

Ausgelöscht! Am Schlusse einer so ermüdenden, abstrakten Beweisführung mit ihrer so charakteristisch nüchternen Sprache ein Bild aus dem wirklichen Leben! Jetzt, wo die Göttin Wahrheit den mathematischen Beweis erbracht hat, daß es keine Polarität und keine Relativität gibt, sagt sie nicht einfach: Also gibt es keine *γένεσις* und keinen *ὄλεθρος*, sondern: die *γένεσις* ist ausgelöscht, und zwar ein für allemal ausgelöscht, *ἀπέσβεσται!* Wo gab es denn Feuer? Wer hat einen Brand gelöscht? Ja, gibt es überhaupt im Reiche des *ἐόν* Feuer? Nur der *κόσμος* ist ein *πῦρ ἀείζωον*, nur im *κόσμος* kann daher Feuer gelöscht werden. Kein Zweifel, das *ἀπέσβεσται* ist aus dem heraklitischen *ἀποσβεννύμενον* herübergenommen! Was hat aber die Göttin Wahrheit so sehr aus ihrem Gleichgewicht, aus

ihrer Ruhe gebracht, daß sie es für nötig fand, dieses Feuer ein für allemal auszulöschen? Sie hat offenbar den Hohn gegen die μέτρα, welche das Feuer des Kosmos immer wieder entzündet und immer wieder auslöscht, zu tief empfunden, als daß sie nicht Vergeltung geübt hätte. Und in der Tat, sie hat gründlich abgerechnet: das Feuer, das μέτρα immer wieder auslöscht, ist jetzt durch den λόγος selbst für immer ausgelöscht. Es war also wirklich, wie ich oben gesagt habe, Heraklits Feuer, das den Streit der Geister so lebhaft entfacht hat, und vergeblich war das heiße Bemühen, dieses Feuer für immer auszulöschen: es besaß wirklich die unerschöpfliche Kraft, sich immer wieder zu entzünden.

Aber wenn wir den Gedankengang des P. nicht mißverstehen wollen, so müssen wir uns den schroffen Gegensatz in den Weltanschauungen der beiden Denker vor Augen halten. In der Welt des Werdens herrscht der πόλεμος mit seiner Machtfülle, er ist Vater und König πάντων, aller Dinge (53). Ohne πόλεμος gibt es keine παρεόντα, ohne Kampf kein Dasein. Der Kampf ums Dasein, das sozial-politische Stichwort unserer Tage, liegt dem heraklitischen πόλεμος, freilich nur im rein philosophischen Sinne, zugrunde. Wer die παρεόντα beobachten, erkennen und so zu seinem geistigen Besitze machen will, muß vor allem selbst da sein, und zwar mit wachem Geist, er darf nicht παρεὸν ἀπεῖναι. Nur der genießt das Leben, der täglich es erkämpfen muß, das ist, rein philosophisch verstanden, der heraklitische ξυνὸς πόλεμος (80). Das Erleben der bunten Mannigfaltigkeit des Werdens nimmt den Menschen völlig in Anspruch: er muß sehen und hören, erkennen und sich erinnern, zum Ausdruck bringen und benennen; er kann demnach unmöglich über das ἀνθρώπινα φρονεῖν hinaus.

P. ist nun durchaus entfernt, dies zu leugnen; er sieht selbst ein, daß die geistige Betätigung der Wirklichkeitsmenschen auf die παρεόντα, auf das unmittelbare Leben beschränkt sei. Aber das ist es gerade, was ihn bestimmt hat, aus diesem κόσμος-πῦρ ἀείζωον, der ewig fließenden Quelle empirischen Erkennens, in das Reich des starren Seins, des abstrakten Denkens, der ἀπεόντα zu fliehen. Denn im Reiche des Seins gibt es keine bunte Mannigfaltigkeit, sondern nur eindeutige Bestimmtheit; diese aber kann nicht erlebt werden, sie ist nur formal logisch denkbar; starr wie das Sein ist auch das Denken. Denken und Sein ist ein und dasselbe. Folgerichtig läßt daher P.

auch die dreifache geistige Fähigkeit, in welcher die Heraklitmenschen ihre Verwandtschaft mit dem *κόσμος* betätigen, gelten, aber nur für den *κόσμος*; im Reiche des Seins hat nur die einfache Beurteilung mit dem einen *λόγος* bzw. *νόημα* Wert und Bedeutung. In diesem Sinne stellt P. den *λόγος* als das einzig Wertvolle gegenüber 1. der *αἴσθησις*, 2. der *φρόνησις*, 3. den *ἔπεα* und *ὀνόματα*.

λόγος und *νόημα*, Gegensatz: *αἴσθησις* (I 33—37). „Du aber halte von dieser *ὁδὸς διζήσιος* dein *νόημα* fern und nicht soll dich das *ἔθος πολύπειρον* auf diesen Weg zwingen, nur dein zielloses *ὄμμα*, die brausende *ἀκουή*, die *γλῶσσα* walten zu lassen: nein, mit dem *λόγος* beurteile die heißumstrittene Frage, wie sie von mir (*ἐξ ἐμέθεν*) dargelegt wurde.“ Hier wird also in ganz unzweideutiger Art vor „dem Wege der Forschung“ gewarnt, auf dem die Wirklichkeitsmenschen mit „ihrer vielerfahrenen Gewohnheit“ und ihren Sinnesorganen (Auge, Ohr, Zunge) wandeln; *λόγος* und *νόημα* allein haben zu urteilen.

νόημα Gegensatz: *φρόνησις* (Fr. 16).

„Wie der *νόος* auf der Mischung der *μέλεα πολύπλαγκτα* beruht, so stellt er in den Menschen sich dar; denn ein und dasselbe ist es, was *φρονέει* in den Menschen *πᾶσι καὶ παντί*, die *φύσις μελέων*; denn was vorwiegt, ist das *νόημα*.“

Der *νόος*, das Erinnerungsorgan, hat seine Mischung von den „vielschweifenden Sinnesorganen“; das *φρονέειν*, das Erkennen, ist also wertlos, weil die Quelle allen Menschen aus der „Natur der vielschweifenden Sinnesorgane“ fließt. Das Wertvollere nämlich ist das *νόημα*. Man vergleiche dazu den Bericht des Sextus. Mit *φρονέει πᾶσι* wird Heraklits *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν* wörtlich zitiert.

λόγος ἠδὲ νόημα. Gegensatz: *ἔπεα* (Fr. 8, 50—52):
ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Diese Verse, die den Übergang der *ἀλήθεια* zu den *δόξαι* bilden, sind besonders charakteristisch. Hier bewährt sich die Meisterschaft des P. in der Polemik auf das glänzendste. Auf den Gegensatz zwischen den zahlreichen Spondeen in der ersten Hälfte, die den erhabenen Ernst des *λόγος ἠδὲ νόημα* malen, zu den reinen Daktylen in der zweiten Hälfte, welche das Hastige, Geschäftige der *ἔπεα* karikieren,

habe ich schon bei einer früheren Gelegenheit hingewiesen. Treffend ist die Wahl der Attribute, πιστὸς λόγος-κόσμος ἀπατηλός, die Nebeneinanderstellung der Gegensätze ἀλήθεια — δόξα, der (Anmerkung 22 bereits erwähnte) Gleichklang der Suffixe im Schlußverse: ον — ων — ων — ον — ων, endlich die wohl berechnete Zusammenstellung der Worte κόσμος, ἔπεα, ἀκούειν, die an den Vorwurf erinnern, den H. den Logosdenkern macht, daß sie als ἄφρονες ἄνθρωποι βαρβάρους ψυχὰς ἔχοντες (107) ihr Dasein im κόσμος verschlafen (89), ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν (19).

Was endlich den Gegensatz λόγος — ὄνομα betrifft, so sagt P. (8. 37): „Die Moira hat es (das Seiende) an das Ganze und Unbewegliche gebunden; d a r u m w i r d a l l e s e i n ὄνομα s e i n, was Sterbliche in ihrer Sprache festgesetzt haben, überzeugt, daß es wahr sei: Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein, Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Farbe“, d. h. die Wirklichkeitsmenschen (βροτοί) bezeichnen alles, was sie erleben, mit einem ὄνομα. Weil aber das Seiende starr ist, also nicht erlebt werden kann, sondern nur logisch denkbar ist, „d a r u m w i r d a l l e s e i n ὄνομα s e i n“, was die Menschen als entwicklungsfähig erkannt haben. Also auch hier bildet das heraklitische ὄνομα βίος, ὄνομα Ζηνός den Gegensatz zum parmenideischen λόγος ἀμφὶς ἀληθείης. Wenn ich hier von Gegensatz spreche, so ist das im Sinne meiner obigen Ausführungen zu verstehen. P. bestreitet nicht, daß die ὀνόματα aus dem Leben des Alltags, aus der Erfahrung hervorgegangen sind, aber eben deshalb stehen sie im Gegensatz zur Wahrheit, zum reinen Gedanken, λόγος, zum Seienden, das „an das Ganze und Unbewegliche gebunden“, also starr ist.

Bei diesem Stande der Dinge war es nicht zu umgehen, daß der ganze Streit schließlich in eine Wortklauberei ausartete, und das ist es, was die Lösung des ganzen Problems so schwierig gestaltet hat. Ist doch die Sprachkünstelei soweit getrieben worden, daß derselbe Denker neben dem Namen λόγος auch die Namen νόημα und νοεῖν für abstraktes Denken, dagegen den Namen νόος im Sinne des heraklitischen Erinnerungsorganes gebraucht hat. Das hat sich schon aus dem Fr. 16 ergeben, wo ebenso wie μέλεα, φύσις, φρονεῖν auch νόος dem νόημα gegenübersteht, νόος ist minderwertig, νόημα höherwertig. Wie die μέλεα dort hin und her geworfen werden (πολύπλαγκτα), so wird auch der νόος hin und her geworfen, ist

daher gleichfalls *πλακτός;* denn seine Beschaffenheit ist von der der Sinnesorgane abhängig. Das in *πολύπλαγκτα* vorschwebende Bild aus dem wirklichen Leben kann hier nicht auffallen, weil der Dichter in den *δόξαι* die sich entwickelnde wirkliche Welt schildert. Aber demselben Bilde begegnen wir auch im ersten Teile, in der *ἀλήθεια*, und zwar begnügt sich die Göttin dort nicht mit einer bloßen Skizzierung, sie hat ein anschauliches, naturgetreues Bild bis in alle Einzelheiten sorgfältig gezeichnet, so daß die Göttin mit dem Worte *πολύπλαγκτα* in Fr. 16 nur an das genau ausgeführte Bild wieder erinnert, das sie in Fr. 6 gezeichnet hat und an dem sie wohl mit Recht selber besonderes Gefallen findet.

Ich warne dich, sagt die Göttin, vor dem Wege des Seins und Nichtseins

> *ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν*
> *πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν*
> *στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται*
> *κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,*
> *οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται*
> *κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.*

Frau Ratlosigkeit steuert in der Brust der nichtswissenden Sterblichen das schwanke *νόος*-Schiff; die Insassen aber werden hin und her geworfen . . .! Wer ist die *ἀμηχανίη?* Sie ist identisch mit der *φύσις μελέων πολυπλάγκτων* (Fr. 16), von der der *νόος* abhängig ist. Was tut dort die *φύσις*, was hier die *ἀμηχανίη?* Dort heißt es: *ἀνθρώποισι φρονέει καὶ πᾶσι καὶ παντί*, hier: *ἰθύνει πλακτὸν νόον*, beide tun also das Gleiche; *ἀμηχανίη ἰθύνει πλακτὸν νόον* = *ἀμηχανίη ἀνθρώποισι φρονέει*, also *ἀμηχανίη* = *φρόνησις*. Die *φρόνησις* also, die von den Sinnesorganen bedient wird, lenkt ihrerseits den *νόος* und das stimmt genau zu dem, was ich beim Berichte des Sextus bemerkt habe, daß die *φρήν* unmittelbar von den Sinnesorganen, der *νόος* unmittelbar von den *φρένες*, mittelbar von den Sinnesorganen abhängig sei. Und was ist die Folge davon, daß die *φρόνησις* das *νόος*-Schiff lenkt? Die Insassen werden so hin und her geworfen, daß ihnen Hören und Sehen vergeht, taub zugleich und blind, verdutzt, urteilslose Entwicklungswesen. Also die Sterblichen, die sich auf ihr Hören und Sehen soviel zugute tun, sind *κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε:* sie, die immer „wach“ sein wollen, sind *τεθηπότες;*

sie, die denjenigen einen dummen Kerl nennen, der sich von jedem Logos imponieren läßt, sind *φῦλα* „Entwicklungswesen", und zwar *ἄκριτα* = eines logischen Urteils unfähig. Sie sind *δίκρανοι* = Doppelköpfe: mit dem einen Kopf sehen sie das Seiende, mit dem anderen das Nichtseiende, denn Sein und Nichtsein ist nach ihrem aus Erfahrung fließenden, weil von der *φύσις* genährten *νόμος* dasselbe und wieder nicht dasselbe, für alles gibt es bei ihnen eine *παλίντροπος κέλευθος* = *παλίντροπος ἁρμονίη* (Her. 52). Sie sind daher *βροτοὶ εἰδότες οὐδέν*, die keine Berührung mit der Wahrheit haben; denn die Wahrheit empfängt nur einen *εἰδότα φῶτα*. (I, 3.)

Ebenso verspottet Epicharm (12) den *νόος* Heraklits: *νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά* und Empedokles ruft voll Bitterkeit 17, 21:

τὴν (sc. *φιλότητα*) *σὺ νόῳ δέρκευ μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς.*

Wenn freilich Reinhardt glaubt, daß hier *νοῦς* den *ὄμματα* gegenüberstehe, so ist er im Irrtum von vornherein befangen; wenn er sich aber auf Fr. 2 des Parmenides beruft, um *νόῳ δέρκευ* mit *λεῦσσε νόῳ* zu vergleichen, so ergeht es ihm ebenso wie mit den Partizipialkonstruktionen bei H. Fr. 1 und Fr. 2; er hat nämlich das eine ebenso mißverstanden wie das andere. Fr. 2 des P. lautet.

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Clemens will an diesem Fr. 2 nach bewährter Methode beweisen, daß der *νόος* nur mit dem *λόγος* zu begreifen sei. Aber das *δ' ὅμως* im 1. Verse zeigt, daß hier wieder ein Satz aus dem Zusammenhang gerissen werden mußte, um eine paradoxe Auffassung daran nachzuweisen, ganz so wie bei Fr. 31 Heraklits. Aber auch hier können wir die Lücke dem Sinne nach ergänzen, wenn wir die Fragm. heranziehen, gegen die P. hier polemisiert, nämlich 34:

ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.

und 91:

σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει . . . ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισιν.

Man vergleiche:

Her.	Parm.
παρεόντας ἀπεῖναι	ἀπεόντα . . . παρεόντα
σκίδνησι καὶ . . . συνίσταται	οὔτε σκιδνάμενον . . . . οὔτε συνιστάμενον.

Schon in der Form erkennt man die polemische Absicht: oben die beiden Verba in umgekehrter Reihenfolge, unten das καὶ auf der einen Seite, οὔτε auf der anderen. Reinhardt verbindet in Fr. 2 nach der herkömmlichen Auffassung λεῦσσε νόῳ; aber das verbietet schon die Stellung des νόῳ zwischen ἀπεόντα und παρεόντα, welche zeigt, daß νόῳ παρεόντα nicht getrennt werden darf. Es ist aber auch unmöglich, wie Reinhardt will, zu lesen:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ | παρεόντα βεβαίως·

denn daraus würden sich zwei grammatikalische Ungeheuerlichkeiten mit einem Schlage ergeben, da einerseits das grammatisch unzertrennliche νόῳ παρεόντα auseinandergerissen, anderseits die unmögliche Verbindung ἀπεόντα νόῳ, statt νόον, vorgenommen werden müßte. Es ist eben zu lesen:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα | νόῳ παρεόντα βεβαίως –

und der Ton liegt nicht, wie Reinhardt glaubt, auf νόῳ, sondern auf den einen Gegensatz bildenden Partizipien, und daß es nur auf diesen Gegensatz ankommt, lehrt auch der Sinn des Ganzen. H. wirft, wie wir gehört haben, den Logosdenkern vor, daß sie, statt die Erscheinungen des Alltags zu erkennen, verständnislos auf dieselben stoßen und sie nicht erkennen, sich's aber einbilden (17), daß ihnen infolge des beständigen Verkehrs mit dem Logos die Erscheinungen des Alltags fremd sind (72), wenn sie hören, sind sie wie taub, anwesend sind sie abwesend (34). P. leugnet das alles nicht, im Gegenteil, er erblickt eben darin den größten Vorzug seines mit dem starren Sein identischen Denkens. Der Logos will nicht Anwesendes erkennen, er will Abwesendes denken, d. h. nach unserer philosophischen Terminologie, er will abstrahieren. Um aber rein logisch zu denken, zu abstrahieren, darf man sich durch Sehen und Hören des Anwesenden nicht beirren lassen, und weil eben der νοῦς nur das sieht und hört, wobei er anwesend ist oder, wie wir oben gesagt haben, was er erlebt, darum wird alles (Anwesende, Entwicklungsfähige) ein ὄνομα sein, kurz: der Noos hat es nur mit der Beobachtung der Einzelerscheinungen zu tun,

der Logos will das allen Gemeinsame zur begrifflichen Einheit berechnen, der Noos erkennt nur das Anwesende, der Logos vertieft sich in das Abwesende, aber so, daß es zuverlässig anwesend ist. Danach ist der Gedanke etwa folgender: „Dem λόγος, sagen die βροτοί, erscheint das Anwesende abwesend. Aber siehe gleichwohl, wie durch ihn das Abwesende dem νόος zuverlässig anwesend ist", d. h. das Abstrakte in greifbare Nähe gerückt ist. Und warum? Im Kosmos löst nämlich der νοῦς das einzelne κατὰ κόσμον = κατὰ φύσιν, seiner Entwicklung gemäß, aus seinem Zusammenhange und fügt es dann wieder zusammen, im Reiche des Seienden aber „wird er (sc. der νοῦς) nicht das, was ist, lostrennen vom Zusammenhang mit dem, was ist, so daß es sich weder κατὰ κόσμον überallhin verstreut noch sammelt." Eine logische Gedankenreihe läßt sich nicht auseinanderreißen und wieder zusammenfügen, „ein Seiendes stößt da eng an das andere", da gibt es kein διαιρεῖν κατὰ φύσιν (Her. Fr. 1), sondern es ist ἀδιαίρετον. ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον (P. Fr. 8, 22). Im Zusammenhange also lautet die Übersetzung:

„Aber siehe gleichwohl, wie das Abwesende dem νόος zuverlässig anwesend ist: denn nicht wird er das, was ist, lostrennen von dem Zusammenhange mit dem, was ist, so daß es sich weder gänzlich überallhin kosmosmäßig verstreut noch sammelt."

Wir sehen, ebenso schroff wie die Welt des Werdens dem Reiche des Seins gegenübersteht, ist auch das Erkennen im κόσμος vom Denken des ἐόν geschieden: in der Welt der mannigfach wechselnden Erscheinungen ist der νοῦς von den viel schweifenden Sinnen abhängig, mit der Beschaffenheit der Sinnesorgane ändert sich die Erkenntnis selbst; im Reiche des Seins ist das Denken ebenso starr wie das Sein, Denken und Sein ist identisch. Nach H. hat das Erkennen im Kosmos seine ewig fließende Quelle in der Erfahrung des täglichen Lebens und wie das Leben ist das Erkennen in stetem Wechsel. Ohne Wechsel kein Leben, ohne Leben kein Erkennen. Ein starres Erkennen ist ebenso eine contradictio in adiecto wie ein starres Leben. Umgekehrt findet P. im Leben und im logischen Denken unversöhnliche Gegensätze: das Leben zeige steten Wechsel, im logischen Denken aber müsse es etwas Feststehendes, Bleibendes geben; das fließende Leben könne also niemals Gegenstand des seienden Denkens sein. Wenn ich etwas denke, so muß das Etwas, das ich denke, sein und

beharren. Bei solcher Verschiedenheit der Auffassung war eine Ausgleichung der Gegensätze für lange Zeit hinaus unmöglich, der Streit mußte sich erst ausleben, ehe man an eine Vermittellung denken konnte. Das Feuer Heraklits, das sich an dem von den Pythagoreern und Eleaten logisierten und rationalisierten Weltbilde entzündet hatte, fand in der dürren, trockenen Materie des parmenideischen Seins erst recht neue, reiche Nahrung.

Aber da begibt sich etwas Sonderbares. Die Göttin Wahrheit, welche mit Logik und Dialektik das *πῦρ ἀείζωον*, diese Ursache aller Erscheinungen und alles irrigen Denkens, ausgelöscht zu haben glaubt, führt uns selbst in diesen *κόσμος-πῦρ* ein und bewährt sich dabei als eine so kundige Führerin, als ob sie nie eine andere als diese empirische Welt gekannt hätte. Wer ohne Vorurteil die beiden Teile des Gedichtes prüft, wird zugeben, daß unmöglich ein und derselbe Denker beide Weltanschauungen zugleich vertreten kann, am allerwenigsten ein Denker, der soeben Denken und Leben unversöhnliche Gegensätze genannt hat. Von den vielen Versuchen, diesen „Widerspruch“ zu erklären, hat heute wohl derjenige die meisten Anhänger, nach welchem P. im ersten Teile seines Gedichtes sein wahres philosophisches Glaubensbekenntnis abgelegt und später einmal das Bedürfnis empfunden habe, auch das wirkliche Leben gelten zu lassen. Danach hätte also P. den Bileam, der auszog, dem Leben zu fluchen, um es dann zu segnen, noch weit überboten, da er doch das Leben erst mit dem Logos erschlagen hat und sich dann erst mit demselben aussöhnen wollte! Und dazu hatte er die prachtvolle Auffahrt zum Hause der Göttin Wahrheit unternommen und sich von ihr in besonders auszeichnender Weise empfangen lassen und dazu hatte sich die Göttin Wahrheit selbst die Mühe gegeben, das heraklitische Feuer mit den Mitteln der Logik ein für allemal auszulöschen? Aber dieser Erklärungsversuch scheitert eben schon an der Erwägung, daß P. dann doch den *δόξαι* einige Berechtigung zuerkannt haben müßte, eine Auffassung, der P. selbst auf das entschiedenste widerspricht. Denn die Göttin Wahrheit sagt, unmittelbar bevor sie an die eigentliche Beweisführung geht (I 28): „So sollst du denn alles erfahren: der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und die Meinungen der Wirklichkeitsmenschen (*βροτῶν δόξας*), denen verläßliche Wahrheit nicht innewohnt; aber gleichwohl sollst du auch das

erfahren, wie der Schein scheinbar gehen[51]) müßte, das All durch das All durchdringend" und in genauer Übereinstimmung damit im unmittelbaren Anschlusse an die Beweisführung, also unmittelbar vor dem Weltbilde die oben besprochenen Worte: „Damit beschließe ich den πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας sollst du jetzt vernehmen . . ." Klar und unzweideutig sagt also die Göttin ihrem denkenden Jünger: Die Welt, die ich jetzt schildern werde, ist die Welt der Erscheinungen, in welcher sich die Meinungen der Wirklichkeitsmenschen breitmachen, die Welt der ἀπάτη. Warum ist dieser κόσμος ἀπατηλός?

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν.

jedes Wort ein wuchtiger Hieb des logischen Denkers gegen die unlogischen Entwicklungswesen, die ἄκριτα φῦλα. Gehen wir vom Verbum finitum aus: κατέθεντο. Wie Nomotheten oder genauer Onomatotheten (νόμοι stammen ja wie ὀνόματα aus der Erfahrung) kamen sie zu einer Versammlung und „setzten fest". Was war der Gegenstand ihrer Festsetzung? „Zwei Formen mit dem ὄνομα γνώμη zu benennen", während es in Wahrheit nur eine gibt (μίαν!), die aber nicht benennbar, sondern nur logisch denkbar ist, und das ist ihr Grundirrtum (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν). Ihr Grundirrtum besteht also darin, daß sie unfähig das Seiende zu denken, festsetzten, zwei einander entgegengesetzte Formen zu erkennen und, was sie erkannt haben, zu benennen. „Sie schieden die Gestalten in Gegensätze und setzten ihre Merkmale fest: hier das ätherische Flammenfeuer, das milde, gar leichte, sich selber überall gleich, dem anderen aber ungleich. Dagegen gerade entgegengesetzt die lichtlose Finsternis, ein dichtes, schweres Gebilde." Gegenstand ihrer Festsetzung war also: Gegensätze erkennen und benennen. Die Göttin sagt also ihrem Jünger nicht nur, welche Welt sie ihm schildern wird, wie beschaffen dieselbe ist, sondern auch zu welchem Zwecke sie dieses trügerische Weltbild entwirft: „Diesen διάκοσμος teile ich dir, s c h e i n b a r, wie er ist, g a n z mit: so ist es unmöglich, daß dir eine γνώμη der Wirklichkeitsmenschen den Rang ablaufe."

Die Lehrerin hat also ihrem Schüler alles gesagt, um ihn vor Irrtümern zu bewahren, und was im folgenden dargelegt wird, enthält zum weitaus überwiegenden Teile schon durch die Sprache vernehm-

---

[51]) ἰέναι vielleicht besser als εἶναι. Zweifellos gegen Her. Fr. 28.

bare Anklänge an Heraklit: dem Seienden wird das Nichtseiende zugefügt, das Eine erscheint als Vieles, das Unwandelbare als Werdendes und Veränderliches, *πῦρ, φύσις, ἔργα, νόος, φρονεῖν* kehren wieder, *λόγος, νόημα, νοεῖν, ἀληθής* sind verschwunden, als ob sie ein Raub des Feuers geworden wären.[52]) Und was am bezeichnendsten ist, die *ὀνόματα* Heraklits, die P. schon im 1. Teil den *ἀληθῆ* entgegengesetzt hat, werden auch hier einer Kritik unterzogen, und zwar an den drei bedeutsamsten Stellen der *δόξαι*: in dem schon besprochenen Anfangsverse, im Schlußverse und im 1. Verse des Fr. 9:

> *αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται*
> *καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,*
> *πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου*
> *ἴσον ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.*

„Aber da alles die empirischen Namen Licht und Finsternis erhalten hat und diese Namen nach ihren Kräften diesen und jenen Dingen beigelegt sind, so ist alles zugleich mit Licht und unsichtbarer Finsternis erfüllt, die sich beide die Wage halten; denn keines hat an dem anderen teil.“ Nachdem also die Onomatotheten die beiden Gegensätze *φάος* und *νύξ* erkannt und mit Namen belegt hatten, gingen sie daran, auf Grund dieser *γνῶμαι* und dieser *ὀνόματα* das Weltbild zu entwerfen.

Und nun versetzt uns der Philosoph, für den, wie er uns überzeugend dargelegt hat, logische Abstraktion und Begriffsdialektik höheren Wert hat als das Leben, mitten in eine Kosmogonie und schildert nicht etwa, wie der Kosmos ist, nein, wie er ward (*ὁππόθεν ἐξεγένοντο, ἔφυ τάδε*), mit einer Gründlichkeit, wie wir sie nur von einem Naturphilosophen erwarten dürfen, der sein ganzes Leben der Erforschung der Natur geweiht hat, für den das ganze Weltproblem nur ein Naturproblem ist. Es ist daher nur allzu begreiflich, wenn einige Erklärer geglaubt haben, die Göttin Wahrheit trage hier allen Ernstes lauter eigene, hochpositive Lehren vor. Aber durch die drei Schlußverse werden wir von allen Zweifeln befreit; hier faßt die Göttin ihr Gesamturteil über den Wert der ganzen Entwicklungslehre in die Worte zusammen (Fr. 19):

---

[52]) Nur in Fr. 16 ist *νόημα*, aber gerade hier im scharfen Gegensatz zu *νόος* u. a.

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ.

„Siehe, so entwickelten sich der Meinung zufolge diese Erscheinungen, sind jetzt und, wenn sie (von der φύσις) genährt sind, werden sie ihr Ende haben. Diesen Erscheinungen haben die Menschen ein für jede einzelne bezeichnendes ὄνομα festgesetzt."

Siehst du, sagt also die Göttin Wahrheit, *die Summe der Scheinlehre ist: Entwicklungsrummel und Namenfestsetzung.* Die φύσις läßt alles entstehen, und wenn es entstand, ist es und macht seine Entwicklung durch (τραφέντα), um dann sein Ende zu nehmen. Und diesen Entwicklungserscheinungen setzten die Menschen ein für jede einzelne bezeichnendes ὄνομα fest: die Ursubstanz nannten sie πῦρ, ihre Wandlungen θάλασσα, γῆ; die Ursache der Entwicklung nannten sie φύσις oder θεός, den Entwicklungsprozeß πόλεμος, den Zustand der Entwicklung, den wir vor uns sehen, κόσμος, der Entwicklungsdauer gaben sie das ὄνομα βίος oder Ζηνός, den einzelnen Entwicklungserscheinungen gaben sie Namen, die einen Gegensatz ausdrücken, wie Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden usw., wie es gerade für die eine Einheit bildenden Gegensätze bezeichnend ist (ὄνομα ἐπίσημον ἑκάστῳ). Die Summe ihrer Weisheit ist mit einem Worte: Gegensätze erkennen, Gegensätze benennen. Derselbe Gedanke, der dem Verse 9, 1 des 2. Teiles zugrunde liegt

πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται.

liegt auch dem Anfangsverse

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν

und dem Schlußverse

τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ

zugrunde, der Gedanke, dem die Göttin schon im ersten Teil des Gedichtes

τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται

ebenso entschiedenen Ausdruck gegeben hat, daß nämlich durch das ὄνομα der Irrtum in die Welt gekommen sei. Sprache und Inhalt bezeugen also, daß in den δόξαι ebenso Heraklits Weltanschauung beurteilt wird wie in der ἀλήθεια. In der ἀλήθεια wird durch den Vergleich von Wesen und Grundbestimmungen der Erfahrungserkenntnis mit Wesen und Grundbestimmungen der reinen Gedanken-

erkenntnis logisch nachgewiesen, daß das Seiende nur *λόγῳ* beurteilt werden kann; in den *δόξαι* wird das Weltbild Heraklits von dessen eigenen Voraussetzungen aus einer Kritik unterzogen, und diese Kritik führt zu dem für den streng dogmatischen Rationalisten kläglichen Ergebnisse, daß das Wissen der Heraklitmenschen nur aus dem Leben fließt und darum ist die Göttin *ἀλήθεια* überzeugt, „daß die *γνώμη βροτῶν*“ ihrem Jünger „den Rang nicht ablaufen werde“. Denn für die Erfahrungsmenschen hat das Leben allein Sinn und Wert, logisches Denken ist für sie wertlos, der Logiker dagegen muß das Leben überwinden, um zum rein logischen Denken zu gelangen. Nur ein logisch denkender Mann, sagt P., ist ein wissender Mann (I, 3), denn nur als solchen empfängt ihn die Wahrheit; die Wirklichkeitsmenschen aber sind nichtswissende Sterbliche (VI, 4), die nie zur Wahrheit gelangen können, weil ihr *νοῦς* den *παρεόντα* im *κόσμος* stets zugewendet bleiben muß, nie den Zusammenhang mit der Wirklichkeit verlieren darf. Der Logosdenker dagegen muß geflissentlich die *παρεόντα* im *κόσμος* fliehen, um sich ausschließlich in die *ἀπεόντα* so zu vertiefen, daß sie ihm erst durch das Denken zuverlässig *παρεόντα* sind. Jetzt verstehen wir, was das heißt, wenn der eine den anderen blind und taub schilt. Wer nicht sehen und hören kann, sagt H., ist blind und taub. P. aber erwidert: Blind und taub ist, wer von dem, was er sieht und hört, keinen Begriff hat. „Diese Unterscheidung (sc. des wissenschaftlichen Erkennens und wissenschaftlichen Vorstellens) kommt seit Heraklit und Parmenides häufig genug zur Sprache, allein sie erscheint hier nicht als die Grundlage, sondern nur als eine Folge der Untersuchung über die Natur der Dinge.“ Soweit vermag ich mit Zeller[53]) zu gehen. Das Erkennen der Dinge geschieht ganz unbewußt, es ist, wie Heraklit sagt, *ξυνόν*. Wenn aber Zeller weiterhin sagt: „Parmenides leugnet die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, weil sie uns ein Geteiltes, Veränderliches, Heraklit, weil sie ein beharrliches Sein zeigt“, so muß es unseren Darlegungen gemäß mutatis mutandis heißen: Heraklit leugnet die Zuverlässigkeit der reinen Gedankenerkenntnis, weil sie auf der Grundlage des beharrlichen Seins beruht, Parmenides leugnet die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, weil sie uns ein Geteiltes, Veränderliches zeigt.

---

[53]) a. a. O. S. 159.

VIII.

Schopenhauer-Kritik.

1818—1918.

Von

Dr. Ernst Barthel.

Wenn man einem Philosophen so sehr zugetan ist, daß man sich geradezu als seinen Schüler betrachten möchte, empfindet man es als eine Pflicht dem eigenen Erkennen gegenüber, die Unterschiede des selbsterworbenen und des fremden Gedankenbaues zu betonen. Und wenn die Tücke äußerer Umstände uns bislang verhinderte, über das Selbstgedachte ein systematisches Werk vorzulegen, wird eine vorläufige Darlegung einzelner Punkte in Form der Kritik des Systems, von dem man ausgegangen ist, der Öffentlichkeit verhältnismäßig interessant sein können. In diesem Sinne sei folgende kurze Schopenhauer-Kritik gestattet.

1. Die Welt soll einerseits bloße Vorstellung, andererseits blinder Wille sein, sonst nichts? Nun frage ich mich: Wie kommt in die Natur die große Zweckmäßigkeit, die harmonische Vernunft im Sinne Goethes, das erfrischende Künstlertum im Ganzen wie in allen Teilen? Diese schöne, vernünftige, zweckmäßige Harmonie ist nicht eine bloße Vorstellung, sondern eine höchst reale Sache unabhängig von allem Vorgestelltwerden. Sie ist auch kein blinder Wille, denn sie ist ganz im Gegenteil so hell und intelligent, daß sie nur mit der Harmonie eines großen Kunstwerkes vergleichbar ist. Also kann ich nicht zugeben, daß Schopenhauers logische Zweiteilung der Welt in eine Komponente der bloßen Vorstellung und eine Komponente des blinden Willens zutreffend sei. Ich erkenne lebhaft die be-

deutende Intuition, die den Denker zu dieser Zweiteilung führte, doch scheint mir, daß er selbst durch seine platonische Ideenlehre schon darüber hinausgegangen ist.

2. Daß Sch. die Welt als ein zweigeteiltes Polarphänomen auffaßt, ist seine große, bleibend wertvolle Neuerung. Indessen müßten die beiden Pole anders bezeichnet, anders gegeneinander abgegrenzt werden. Mir scheint, „Die Welt als Kraft und Intelligenz" wäre ein brauchbareres System. „Kraft" ist blind und mächtig. „Intelligenz" ist zweckstrebend und jedem Menschen als unmittelbare Tatsache seiner selbst gegeben. „Kraft und Intelligenz zusammen bilden die Natur. Kraft und Intelligenz zusammen bilden den menschlichen Geist. Das Wort „Urteilskraft" sagt in echt Schopenhauerscher Weise aus, daß die Grundlage unseres Urteilens eine „Kraft" ist — welche Wahrheit übrigens auch bei Malebranche, dem Vorläufer Sch.'s in vieler Hinsicht, ferner bei Pascal und Schelling vertreten ist.

3. Der von Kant übernommene Standpunkt des „Idealismus", nach welchem die objektiv erfahrene Welt wesentlich als Vorstellung eines Bewußtseins betrachtet werden müsse, dürfte vor besonnener Kritik nicht standhalten. Schopenhauer selbst hat sich einmal sehr treffend ausgedrückt: „Kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt." Hierdurch wird die richtige und neue Erkenntnis vertreten, daß Subjekt und Objekt gleichberechtigte Pole einer unaufhebbaren Dualität sind. Schopenhauer, der Polarphilosoph, gibt hiermit ganz unbewußt seinem eigenen Kantianismus den Todesstoß. Geht doch jeder, auch der Kantische, Idealismus darauf aus, die Gleichberechtigtheit von Subjekt und Objekt zugunsten des Subjekts zu leugnen. Dies ist aber ebenso wenig möglich wie der gegenteilige, objektivistische Standpunkt. Nur die Anerkennung der gleichberechtigten Polarität von Subjekt und Objekt stellt die Erkenntnistheorie auf eine gesunde Basis. Schopenhauer machte den Anfang zu diesem Schritte, aber sein romantischer Drang, der objektiven Welt ein bißchen die Existenz abzusprechen, verhinderte ihn daran, dem Idealismus in jeder Form die deutliche Absage zu erteilen.

4. Raum und Zeit gehören für alle Lebendigen zu den realsten Dingen, die es überhaupt gibt. Auch die Kraft ist durchaus

nicht realer als Raum und Zeit, was zum Beispiel eine philosophische Analyse des Falles erkennen lassen könnte. Meine auf streng geometrischer Grundlage vorgenommene Raumtheorie[1]) zeigt, daß der Raum ein Ding mit den allerspeziellsten Gesetzen ist, das so gut existiert wie alle dynamischen Naturinhalte. Mit der Zeit verhält es sich ganz ähnlich, worüber meine besondere Arbeit herangezogen werden kann[1]). Die Lehre von der Irrealität von Raum und Zeit ist meines Erachtens überhaupt nicht mehr wissenschaftlich bewertbar. Und doch hat Schopenhauer Recht, wenn er sagt, für gestorbene Leute seien Raum und Zeit wie ein Traum verschwunden. Allerdings. Aber wir sprachen soeben von lebendigen Leuten. Für diese ist ihr Raum und ihre Zeit das Realissimum, wie für gestorbene Leute deren Raum und deren Zeit deren Realissimum ist. Für die einen existiert gerade das, was für die anderen nicht existiert. Ich hoffe, sie werden sich deshalb nicht in die Haare geraten. Und von den Philosophen hoffe ich das gleiche. Denn der ganze Spuk von der Idealität ist keinen Schuß Pulver wert.

5. Auch die Kausalität ist nach Schopenhauer nur eine Form unserer Vorstellung. Die berechtigte Geringschätzung der kausalen Beziehung durch Malebranche war auf Schopenhauer von erfreulichem Einfluß. Auch Goethe spricht sich einmal anschaulich über die inhaltliche Wesenlosigkeit kausaler Betrachtung aus. Dieser Punkt ist von der Lehre der Idealität von Raum und Zeit ganz zu trennen. Er enthält eine treffende Erkenntnis, die sich kurz in den Satz kleiden läßt: Die kausale Betrachtungsweise der Vorgänge hat die bloß praktische Tragweite, uns ihr Eintreten zu bestimmter Zeit an bestimmtem Orte vorhersagen zu lassen, ist jedoch zum Verständnis der qualitativen Eigenart eines Vorganges grundsätzlich unbrauchbar. Die Wesensgesetze der Natur sind qualitativ künstlerischer Art. Unsere Betrachtung der Dinge am Faden des Kausalgesetzes hat nur den Wert eines Unverständlichmachens der Natur. Wir betrachten dadurch die Natur von innen statt von außen. Wie eine Made in einem Körper durch das Kausalgesetz keine Kenntnis von den

[1]) Archiv für systematische Philosophie 1916—17.

organischen, großen Gesetzen dieses Körpers erlangen kann, so können auch wir Menschen durch das Kausalgesetz keine Kenntnis von den organischen Zusammenhängen der Welt erlangen. Dies kann nur geschehen durch die Intuition, das heißt durch die schauende Intelligenz des Menschen, der die Intelligenz in der Natur verstehend und mitfühlend erfaßt.

6. Damit kommen wir zu der Schopenhauerschen Lehre vom Nichtwissen und von den Ideen. Seit Adams Zeiten hat sich der Mensch gern durch die Lehre schmeicheln lassen, „man" könne eigentlich nur bis zu gewissen Grenzen erkennen, dann höre unsere Weisheit auf. Eine solche Lehre gibt jedermann das Recht, nichts wissen zu wollen. Denn wenn die Autorität sagt, man könne nichts wissen, so ist das Weltproblem bestens gelöst, und man kann sich des unangenehmen Denkens enthalten. Die Lehre, man könne nichts Rechtes wissen, da man die Wahrheit durch den Schleier der Maja verdeckt finde, ist sowohl praktisch als menschenfreundlich, und sie wird immer viele Anhänger haben — außer bei einigen Denkern. Kant und Schopenhauer gehen zwar in dieser Lehre zusammen. Aber beide haben sie selbst durchbrochen. Kant indem er die „Kritik der reinen Vernunft" schrieb — denn wie sollte man die menschliche Erkenntnisfähigkeit kritisieren und begrenzen können, wenn man nicht selbst eine unbegrenzte Erkenntnisfähigkeit benutzt! —, und Schopenhauer, indem er die willensfreie Erkenntnis der Ideen lehrte. Es ist sehr tief, was Sch. in diesem Zusammenhange sagt. Nur paßt es nicht recht zu dem Korsett von Raum, Zeit und Kausalität, das er dem menschlichen Geiste sonst umlegt. Schopenhauer war viel genialer, tiefer, reicher als sein System. Seine Gedanken werden bleiben, aber sein System muß in konsequenzfähigere Begriffe gekleidet werden. Die intuitive Erkenntnis darf nicht als Wunder in die Welt eingeschmuggelt werden, sondern muß aus ihren Grundlagen hervorgehen. Dies geschieht, wenn die Welt begriffen wird als „Kraft" und „Intelligenz". Die Intelligenz ist etwas klar Erkennendes. Bei Schopenhauer muß man sich fragen, woher eigentlich die „Erkenntnis" bei der „willensfreien Erkenntnis" kommt. Fehlt der Wille, so bleibt nur die Vorstellung. Die bloße Vorstellung ist

aber mit dem besagten Korsett behaftet, kann also nicht die Ideen erkennen.

7. Auch der Begriff der Erlösung leidet unter seiner mysteriösen Fassung. Wenn die Welt außer einer wesenlosen Vorstellung nichts ist als blinder Wille, so ist es mehr als wunderbar, daß dieser Wille schauend wird und sich verneint. Der Wille hat also das Vermögen, schauend zu werden? Das hätte man früher wissen sollen. Ein schauender Wille besteht nämlich nicht bloß aus blinder Kraft, sondern auch aus Intelligenz — das wäre etwas ganz Neues gewesen. Auch ist es wunderbar, daß schon mancher Büßer freiwillig verhungert ist, ohne daß die Welt erlöst wäre. Wie steht es mit dem metaphysischen Sein der Individuen? Ist der Wille wirklich der eine, große, ungeteilte Teufel oder gibt es eine große Anzahl von Willensmonaden, deren jede ihr eigenes Schicksal hat? Es ist bekannt, daß Sch. im Alter immer mehr individualistische Metaphysik pflegte. Der all-eine Wille reichte offenbar auch hier nicht aus, wie er bei den ästhetischen Ideen nicht ausreichte. Daraus muß man von vornherein die Konsequenz ziehen. Es ist nötig, im Sinne Leibnizens und Herbarts von Einzelwesen qualitativer Eigenart auszugehen, von Monaden, die Kraft und Intelligenz besitzen, von den unsterblichen Seelen der christlichen Philosophie. Dann wird sowohl das ästhetische als das Erkenntnisproblem als auch die Frage der Erlösung in vernunftgemäßer Weise lösbar. Die Zukunft gehört nicht dem all-einen Willen, sondern dem metaphysischen Individualismus.

8. Damit würde die Erlösungsmystik überwunden und der Weg zu den graduellen Erlösungsversuchen der geschichtlichen Entwicklung geebnet. Es entspräche dem Geiste der Schopenhauerschen Philosophie sehr gut, wenn sie in den verbesserten Malthusianismus ausliefe und überhaupt in eine Empfehlung praktischer Mitarbeit an den Aufgaben der gegebenen historischen Wirklichkeit. Sch.'s Behauptung, die geschichtliche Entwicklung sei überhaupt nicht wesentlich, hat nur vom Standpunkt des Individualethikers Sinn. Betrachtet man die Menschheitsgeschichte als großes Naturphänomen, dessen Sinn die Erlösung ist, so läßt sich ein Voranschreiten gar nicht leugnen. Vor 500 Jahren war

noch nicht einmal die ganze Erdoberfläche bewußtheitlich verbunden. Heute ist sie es, da die ganze Fläche „entdeckt“ ist. Das ist doch ein Unterschied, der für die Erlösung bedeutungsvoll ist. Obgleich ich jede Gemeinschaft mit hegelianischen Optimisten ablehne, da das Voranschreiten der Menscheit nichts weniger als erfreuliche Phänomene zeitigt, muß ich doch die Tatsache eines historischen Voranschreitens von einem Anfang zu einem Ende gegen Schopenhauer betonen. Sch.'s idealistische Auffassung der Zeit hat seine Abweisung jeder historischen Entwicklung zweifellos mitbedingt.

9. Schopenhauers Kritik der Goetheschen Farbenlehre ist unzutreffend. Goethe ist glücklicherweise nicht vom „Idealismus“ angesteckt und sieht die Dinge richtiger als Schopenhauer, der alle Farbe aus der Retina allein ohne objektives Licht verstehen möchte. Auch seine Anerkennung Newtons in einem Punkt ist bedauerlich. Goethe hat unbedingt recht. Vgl. Literar. Echo, 1. 6. 17.

10. Sch.'s Vererbungslehre ist faszinierend, aber falsch. Vom Vater erbt man Tendenzen der Lebensführung, von der Mutter gesundheitliche Organisation. Und die wichtigsten Dinge erbt man überhaupt nicht, weil man sie selbst ist.

11. Daß Sch. die Unendlichkeit des Raumes so überzeugt lehrt, zeigt nur seinen geringen Überblick über die Möglichkeiten. Seine mathematische Bildung war äußerst mangelhaft, wenngleich sein Gedanke, die Geometrie müsse sich auf die Anschauung gründen, nichtsdestoweniger gut ist. Auch daß Sch. so brav die kopernikanische Verkehrtheit nachsprach, wollen wir ihm freundlich verzeihen. Für ihn mußte es ja eine Freude sein, die Welt in möglichst wahnsinniger Gestalt zu erblicken.

12. Die beiden Grundprobleme der Ethik müssen unter Berücksichtigung des Intelligenzbegriffes gelöst werden. Das Mitleid ist nicht das Fundament der Moral, sondern kann allenfalls für die moralische Gesinnung einen Ersatz bilden. Moralisch handeln heißt gemäß der besonnenen, leidenschaftslosen Intelligenz handeln. Der Weise lindert die Not anderer, aber er empfindet kein Mitleid. Roheit und Verbrechen, Gleichgültigkeit und Ungerechtigkeit gegen sich selbst oder andere ist ein Zeichen

mangelnder Intelligenz. Altruistische Gefühle sind nicht notwendig als moralisch einzuschätzen. Sie erzeugen ebenso viel Leid unter den Menschen wie Nutzen. Wir halten daher die auf Intelligenz gegründete Ethik des Descartes für besser als die Schopenhauersche. Ein künftiges System der Philosophie wird die Moral nicht auf ein Gefühl gründen.

13. Die Freiheit des Willens kann nicht mit Ja oder Nein entschieden werden. Freiheit und Unfreiheit müssen beide real sein wie zwei Komplementärfarben. Sonst könnte man sich weder die Freiheit noch die Unfreiheit überhaupt denken. Der Standpunkt der Polarität darf gerade hier nicht vernachlässigt werden. Es ist zu fragen: Inwiefern nennt man eine Handlung frei, inwiefern nennt man sie unfrei? Worauf die Antwort unseres Erachtens zu lauten hat: Frei ist eine Handlung insofern, als sie durch Intelligenz geleitet ist. Unfrei, sofern sie blinden Triebkräften entspringt. Die meisten Naturwesen, alle Menschen sind frei und unfrei zugleich. Am unfreiesten ist der Stein, dem jede Intelligenz abgeht. Am freiesten ist das weltumspannende Genie, dem fast jede dunkle Region in der Psyche fehlt. Mit dem Kausalgesetz hat das Freiheitsproblem überhaupt nichts zu tun, da das Kausalgesetz keine Wirklichkeit, sondern eine Denkart des Menschen ist. Mit der Prädestination hat das Willensproblem auch nichts zu tun, da die in der Weltgeschichte wirkende Intelligenz unter Voraussetzung des tatsächlichen Maßes von Freiheit und Unfreiheit bei den handelnden Wesen zustandekommt. Dagegen hat die Frage der Willensfreiheit einen engen Zusammenhang mit dem Begriff der Verantwortung und Zurechnung. Jedes Wesen ist sittlich verantwortlich und zurechnungsfähig, so weit es Intelligenz besitzt. Insoweit ist es dem teleologischen Prinzip der Strafe und Belohnung unterworfen. Jedes Wesen ist dagegen sittlich nicht verantwortlich und unzurechnungsfähig, sofern es einer blinden Kraft unterworfen ist. Insoweit ist es dem kausalen Prinzip der Hinderung und Beförderung unterworfen. Freiheit und Unfreiheit kommen immer zusammen vor. Daher ist Schopenhauers Determinismus ebenso wie viele ähnliche Behandlungen des Problems bis James' Indeterminismus der Ausfluß einer falschen Problemstellung, die

durch die moderne Auslegung des Kausalgesetzes bedingt ist. Ein anderer sinnvoller Begriff der Freiheit und Unfreiheit kommt zustande, wenn man unter Freiheit die Möglichkeit der ungehemmten Ausübung der natürlichen Kräfte und Wünsche versteht. Dieser Freiheitsbegriff, von dem Rousseau und Schiller reden, kommt nur politisch und sozial, nicht philosophisch in Betracht. —

Ob das eingangs erwähnte System der Philosophie erscheinen wird, hängt von gewissen Umständen ab. Wenn die zuständige Fakultät vorzieht, einen entwicklungsfähigen Gelehrten mit eigener Grundlage entgegen seinem Lebenslauf zum schlechten Schulmeister zu machen und seine wissenschaftliche Entfaltung gewaltsam zu verkümmern, so wird das Ergebnis einer solchen Heldentat der Kultur für niemand vorteilhaft sein.

Rezensionen.

Zur Geschichte der Psychologie und ihrer Forschungsweisen.

(Schluß.

Die vierte Sammlung der Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung (Leipzig, Barth, 1916. 14 Mk.) enthält eine Abhandlung von Dr. Richard Baerwald zur Psychologie der Vorstellungstypen mit besonderer Berücksichtigung der motorischen und musikalischen Anlagen. Die sehr umfangreiche Untersuchung von 441 Seiten entstand auf Grund mehrfacher Umfragen. Ihre Beantwortung förderten verschiedene psychologische Gesellschaften (S. 2 ff.), sodaß ein verhältnismäßig großer Stoff zusammenkam. Ihn hat der Verfasser mit Umsicht und Zurückhaltung benützt, da er einsah, daß selbst 150 Gruppen von Antworten, deren Urheber mitunter namentlich genannt werden, kein stets einwandfreies Bild geben können, weil die Zahl der Befragten im Verhältnis zur Gesamtheit verschwindend klein ist. Seine eigenen Feststellungen stützt der Berliner Psychologe, indem er die Arbeiten anderer und auch die sogenannten allgemeinen Anschauungen heranzieht (vgl. S. 321 und 341). Die Verweise auf die fremden Abhandlungen sind klar und bestimmt, sodaß ein Nachprüfen leicht möglich ist. Allerdings ergeben sich gegenüber den Helfern einige Bedenken: es scheinen auf den ersten Blick im allgemeinen nur zustimmende Forscher berücksichtigt; doch hält der Anfangseindruck vor allem wegen der sonstigen Arbeiten von Dr. B. nicht an. Trotzdem aber ist die Gefahr, daß herrschende Ansichten gewisse Schlüsse unwillkürlich beeinflussen, nicht gering (vgl. S. 5, 7, 11, 18, 24, 26, 41, 178, 185, 212, 233 und andererseits S. 2, 45, 51, 104, 142, 157, 326, 328, 354!). Doch wir dürfen zu der immer wieder geübten Selbstkritik (z. B. S. 254, 291, 310, 334, 344, 355, 416, 426) den festen Glauben hegen, daß die Fehlerquellen nach Möglichkeit verstopft wurden (vgl. S. 370). Inwieweit dieses Streben wirklich geglückt ist, wird sich bei späteren Untersuchungen, welche die Fragestellung von Dr. B. benützen und sie auch durch Veränderungen auf Zuverlässigkeit prüfen, deutlich ergeben. Mit dem Künftigen habe ich mich aber nur soweit zu beschäftigen, als das Buch diese Gedanken anregt; dagegen vor allem zu sagen, was das Werk Neues bietet. Dieses liegt in Doppeltem: Die Anlage der Fragen mit ihrem Richtigen und Falschen, auf das der Verfasser mit anerkennenswerter Offenheit selbst besonders in der Einleitung hinweist, gibt zusammen mit den Antworten wich-

tige Fingerzeige für ähnliche Rundschreiben. Außer diesen Feststellungen, welche die Arbeitsweise betreffen, lassen sich auch sachliche ableiten. Wenn auch eine ausdrückliche Zusammenfassung leider fehlt und nur einzelne Teilergebnisse sich scharf umreißen lassen, so gestattet doch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis ziemlich rasch zu sehen, was behandelt wird. Dieses Eindringen würde noch erleichtert, wenn auch ein Sachverzeichnis vorläge. Den Hauptinhalt gibt schon der Titel kurz an. Der Verfasser, der sich gegen die „Nur-Experimentellen" und „Konscientialisten" wendet, will zeigen, wie sich der Motoriker gegenüber körperlichen und seelischen Eindrücken und Anstößen verhält: Es wird also sozusagen ein Steckbrief des Motorikers entworfen. Er ist mit dem alten Sanguiniker und Choleriker verwandt, auch in der Hinsicht, daß die Namen gleich anderen gewählten Ausdrücken, sprachlich nicht sehr schön klingen. Warum ist es nicht möglich, die mit der Zeit gewordenen fremdsprachlichen Bildungen durch schönere, unserem Sprachgeist angeglichenere auch nach und nach zu ersetzen? Die Fragen, auf Grund derer Beantwortung Dr. B. schreibt, wurden den Versuchspersonen, die nur zum kleineren Teil bekannte Fachgelehrte sind, im allgemeinen schriftlich vorgelegt, so daß zur Beantwortung genügend Sammlung und Ruhe gegeben war. Da sich Angehörige der beiden Geschlechter (S. 405 ff.. vgl. auch 357 ff., 417 — das weibliche Geschlecht besitzt mehr Aktivität, aber weniger Spontaneität als das männliche —) und sehr verschiedener Berufe (z. B. S. 284, 338, 383, 406, 414, 417, 423: musikalische Schulung und Anlage steigert Reflexerregbarkeit und Assoziationsbereitschaft, III, Kap. 3 S. 377 ff.) unter den sich Äußernden befanden, so berühren manche Schlüsse auch alte Streitfragen: Z. B. die Abweichungen und Ähnlichkeiten zwischen den männlichen und weiblichen Fähigkeiten (vgl. auch Dr. K. Haase, Der weibliche Typus, Leipzig 1915!). Welche Folgerungen ergeben sich schließlich aus den Beobachtungen für den Unterricht?, für die Erkenntnis der völkischen Eigenarten? – Die Romanen und Südländer sind wahrscheinlich visueller veranlagt als die Germanen (IV, Kap. 5, S. 423 ff.). — (vgl. Dr. Hertz, Rasse und Kultur, Leipzig 1915). Die Antworten auf diese Fragen decken sich nach der Ansicht von Dr. B. meist mit der allgemeinen Meinung. Ob sie gleich der Sprache, wie auch Dr. Kleinpaul, Volkspsychologie (Leipzig 1914) betont, die unbewußte treffliche Beobachterin ist, verdient bei aller Wahrscheinlichkeit, die manche wissenschaftlich heiß umstrittene Punkte ungewollt kritisiert, noch besonders geprüft zu werden. Die Frage der völkischen Verschiedenheiten vermögen m. E. die Weltkriegsjahre leichter als die 1. Hälfte von 1914 zu lösen; denn in unseren Gefangenenlagern haben wir ein buntes Gemisch von zahlreichen Versuchspersonen (vgl. auch Grenzboten, Juli 1916: v. Rzymowski, Psychologie der Gefangenenlager). Wenn wir diejenigen, welche den einschlägigen Fragen das nötige Mindestmaß von Verständnis entgegenbringen, auswählen, so lassen wir den Krieg, der vielfach zerstört, auch Wertvolles schaffen. An diesem Unternehmen mittätig zu sein, dürfte vor allem Dr. B. berufen sein, da er ein unermüdliches und unerbittliches Streben

nach Vermeiden von Fehlern besitzt, und mit selbstloser Zurückhaltung, welche die Ergebnisse mitunter geringer erscheinen läßt, als sie tatsächlich sind, nur der Wahrheit, dem Näherkommen an die bestmögliche Erkenntnis dienen will.

Die psychologische Untersuchung von Professor Dr. Udalrich Kramář jun., Neue Grundlagen zur Psychologie des Denkens (Brünn, Carl Winieker 1914. 4,20 Mk.), geht von dem Gesichtspunkt aus, „daß die Sprache nicht das Denken selbst, sondern eine mehr oder weniger vollkommene Äußerung des Denkens ist, während das Denken „nicht nur in seinen primitiven, sondern auch in seinen höchsten Vorgängen von der Sprache ganz oder fast ganz unabhängig ist". Wie diese Behauptung verstanden werden soll, zeigt ein anderer Satz: „Die Sprache entstand und entwickelte sich gewiß in Verbindung mit der fortschreitenden Entwicklung des Denkens, aber ganz und gar nicht als natürliches Bedürfnis eines Einzelindividuums, wohl aber als ein Verständigungsmittel zwischen den Gliedern einer Gesellschaft" (S. 4, vgl. auch Dr. O. Willmann, Phil. Propäd., 1912[3] — 1, 3, 24, 33, 53 ff., 82, 93, 131 !). Von dieser Anschauung durchdrungen, will der Verfasser „die Denkvorgänge . . . . . auf einfache Grundvorgänge des seelischen Lebens zurückführen, denen gegenüber das Denken nach der bisherigen Auffassungsweise mancher Psychologen als ein Vorgang sui generis erscheint; denn es dünkt ihm falsch, daß das Psychische und Sprachliche vermischt werde" (S. 5); allerdings scheint mir mit dem Streben nach Vereinfachung nicht ganz vereinbart, wenn der Verfasser am Ende des 2. Kapitels, das über die „Psychologie des Schlusses" handelt, zusammenfaßt: „Die höhere Form des Denkens, welche wir allgemein als Schließen bezeichnen, ist ein verwickelter, aus den übrigen Elementarvorgängen des psychischen Geschehens zusammengesetzter Prozeß, an dem hauptsächlich das Wahrnehmen und Vorstellen, die Akte des Beziehungsbewußtseins . . . . .. das allgemeine Gesetz des assoziativen Verlaufes der Vorstellungen, die einerseits durch den Inhalt der Vorstellungen andererseits durch die gestörte oder ungestörte Reproduktion der Assoziationsreihen hervorgerufenen Lust- und Unlustgefühle, und der aus dem allen resultierende Zustand der Erwartung teilnehmen" (S. 91/92). Um seine Ansicht über das Verhältnis zwischen Sprache und Denken und über das Wesen des Denkens selbst zu beweisen, untersucht der Verfasser, ob es Fälle gibt, in denen wir wirklich denken ohne zu sprechen (S. 105, 107, 117), und will die Sprache als etwas Nebensächliches feststellen, indem er ihre Entstehungsgeschichte in großen Zügen gibt. Aber so wenig ein unbestreitbarer Beweis bis jetzt vorliegt, daß die Teile des sogenannten Neandertalschädels und seiner Verwandten wirklich eine menschliche Gehirnhülle einstens bilden halfen, so sehr bewegen sich diese Ausführungen über das Werden des lautlichen Verständigungsmittels der Menschen auf schwankenden Brettern der Vermutung (vgl. S. 10 und S. 50 ff.). Sie kann der Geschichtsforscher, welcher mit unzweideutigen Zeugnissen zu arbeiten gewohnt ist, nie als Wirklichkeit nehmen. Doch obwohl der Untergrund, auf den der Verfasser zu bauen plant, einem Moorboden gleicht, das Gebäude.

selbst leidet durch diesen Umstand nicht so sehr, als man zunächst meinen könnte. Allerdings läßt sich gegen die Beweisführung selbstverständlich dasselbe sagen, was gegen die der Logiker vorgebracht wird, wie auch die Besprechung der Tübinger Doktorarbeit von Dr. Paul Feldkeller, Untersuchung über das normative und nichtnormative Denken (1914), hervorhob (vgl. auch Dr. O. Willmann, Phil. Propäd., 1912³, 1, 15 und 93!). Der Verfasser versucht auch — nebenbei gesagt — eine Vereinfachung des Syllogismus und Induktionschlusses, indem er beide aus dem Analogieschluß ableitet (S. 78). Dr. K. gesteht sogar zu, daß Schlüsse „keine formale Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit haben, sondern nur eine größere oder geringere inhaltliche Wahrscheinlichkeit“ (S. 89). Um die allgemeinen Ausführungen zu belegen, möchte ich ein Beispiel herausgreifen. Der Verfasser untersucht die Aussage „das Wasser fließt“ und prägt den Satz: „Wenn ich mir das Wasser vorstelle, so muß ich mir entweder das Wasser in einem Gefäße oder in einem Bache oder im Flusse vorstellen, oder es taucht vor mir das Bild eines Teiches, eines Sees oder des Meeres auf“ (S. 13, vgl. S. 28). Gibt es aber nicht Wasser in der Luft oder in der Erde? Bestimmt das Zeitwort Fließen nicht eine festumgrenzte Tätigkeit des Wassers, so daß eine Reihe der vom Verfasser als möglich bezeichneten Annahmen über den Ort, wo das Wasser sein kann, von vornherein ausscheiden? Doch über diese Dinge zu streiten, dürfte wenig Sinn haben, da auf dem Gebiete des Schlüsseziehens und Entwickelns keine Brücke der Verständigung von denjenigen, welche dieses Beleuchten von Begriffen für wertvoll halten, zu denen, welche von sprachlichen „Spitzfindigkeiten“ sprechen (S. 118), zu führen scheint. In derselben Richtung bewegt sich eine andere Art der Beweisführung, das Schließen von dem Verhalten des Kindes aus (z. B. S. 22/27), da der Verfasser die heißumstrittene Gleichstellung zwischen Kind und einem auf niederer Kulturstufe stehenden Menschen vornimmt (S. 92. vgl. William Stern, Psychologie der frühen Kindheit, 1914, Vorrede). Hinsichtlich einiger Tatsachen berührt sich Dr. Kr. selbstverständlich mit den Feststellungen der Kinderpsychologie, wie wir sie auch in dem eben erwähnten Buch von William Stern beobachtet haben. Aber ist es nicht der Entwicklungsgang eines Kindes, daß es nur allmählich lernt, die Dinge an sich zu betrachten, ohne bei jeder Erfahrung an frühere Erlebnisse, welche in irgend einer Hinsicht ähnlich waren, erinnert zu werden? Gibt es nicht auch Erwachsene, die nie das Bewußtsein an alte Erlebnisse bei neuen Beobachtungen ganz ausschalten können, sei es, daß ihr selbständiges Denken nicht geschult genug ist, sei es, daß ihre Rückerinnerung zu lebhaft ist (S. 42, 49 ff., 105), besonders da der sogenannte Analogieschluß immer wieder angewendet werden muß, um Neues rasch zu erfassen (S. 71 ff.)? Angesichts dieser Erfahrungen führen Darlegungen, welche zu sehr verallgemeinern, kaum zu sicheren Ergebnissen, sondern nur eine möglichst umfassende, vielseitige Beobachtung von Einzeltatsachen. Sie sind aber keineswegs unwiderleglich und vielseitig umfassend festgestellt, so daß auch der Verfasser immer wieder auf spätere Untersuchungen von sich verweisen muß, da eine Fülle von Fragen sich ihm bei seiner Abhandlung aufdrängen (S. 15/6,

24, 50, 53, 55, 58, 61 ff., 67, 69, 75, 94/5, 113, 126/7). Dieser Wechsel auf die Zukunft erschwert aber das gerechte Würdigen des Gebotenen; infolgedessen hat der Verfasser vielleicht Recht mit seiner Ahnung, daß „über Einzelheiten seiner Auffassung wohl allerlei Mißverständnisse entstehen können" (S. 67). Auch durch einen anderen Umstand erleichtert Dr. K. das Nachprüfen seiner Behauptungen wenig, indem er nicht immer sagt, in welchem Zusammenhang die erwähnten fremden Stellen stehen. Doch ich will nicht mit einem Einwand schließen, sondern kurz die Begriffsbestimmung über das Denken anfügen (S. 127); denn sie kennzeichnet auch die Arbeitsweise sehr gut. Wenn manche Leser dieses Ergebnis für etwas mager und nicht sehr neu finden, wer ist schuld? „Das Denken als Urteilsfunktion ist ein unmittelbares Erfassen der Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen zwei Vorstellungen. Das Denken als Schließen ist ein unmittelbares Erfassen der Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen zwei Vorstellungen oder mit anderen Worten, ist ein durch vorangehendes Urteil motiviertes Erwarten der Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen zwei Vorstellungen".

Gegenüber der Tübinger Doktorarbeit von Dr. Paul Feldkeller, Untersuchungen über normatives und nichtnormatives Denken (1914), befindet sich mancher Leser, zu denen sich auch der Berichterstatter leider rechnen muß, in einer eigenartigen Lage. Wer der Richtung des Verfassers sich wesensfremd fühlt, wird auch durch die Abhandlung in seinen Ansichten nicht erschüttert; denn er hat immer wieder das Gefühl, alsob die Gedankengänge sehr oft weniger aus sich heraus entwickelt, als aneinandergereiht sind. Trotz oder richtiger wegen dieser grundsätzlichen Abweichung möchte ich noch mehr als sonst ausschließlich Berichterstatter sein. Doch kann ich leider nicht alle Einwürfe unterdrücken, auch in einem äußerlichen Punkt, weil er auch etwas Grundsätzliches in sich schließt. Warum wurde die Doktorarbeit der Braut gewidmet? Ich kann mir nicht helfen: Solche Widmungen klingen unfreiwillig komisch und reizen zu neugierigen Erörterungen. Im allgemeinen weiht man die erste größere Arbeit demjenigen Professor, der auf sie entscheidenden Einfluß hat. Fehlt vielleicht eine derartige ausschlaggebende Einwirkung bei der vorliegenden Arbeit? Da der beigefügte Lebenslauf zeigt, daß der Verfasser zahlreiche und ziemlich entgegengesetzte Professoren gehört hat, scheint mir der beim Lesen entstandene Eindruck richtig zu sein, alsob zwei grundverschiedene philosophische „Richtungen", die der sogenannten Logiker, zu denen auch einer unserer gemeinsamen Lehrer, der leider früh verstorbene Theodor Lipps, gehört, und die der reinen Experimentalpsychologen, wie Wundt und Wirth, den Verfasser beherrschen. Er versucht einen Ausgleich oder richtiger gesagt, eine reinliche Scheidung zwischen beiden, indem er einmal den Satz prägt: „Nach dieser nun einmal gemachten Konzession an die normative, aktive Logik im allerstrengsten Sinne, bleibt aber das gesamte übrige Denken unbestrittene Domäne der Psychologie, und dieser Teil ist der weitaus größere, ja umfaßt sogut wie alles vorkommende Denken." (S. 29) Wie stimmt diese Behauptung zu einer anderen, mit welcher

der Abschnitt über die Logik des natürlichen Denkens beginnt? „Während der Logiker im engeren Sinn, auf die beste Art zu denken reflektiert, stellt der das natürliche Denken untersuchende Psychologe die empirischen Taten fest und fragt nach Realgründen gerade dieser Bildungen und nach Nutzen und Zweck, wie es dem Menschen als Organismus entspricht“ (S. 35). Daß der Verfasser mit dieser Abgrenzung allgemein Anklang findet, glaube ich nicht, da eine vollkommen klare Begriffsbestimmung mir zu fehlen scheint. Aber nicht nur diese Doppelnatur der Arbeit läßt kein ästhetisches Befriedigtsein beim Lesen aufkommen, sondern auch das andere Gefühl, daß derjenige Leser, welcher die am Ende angeführten Schriften nicht auch selbst kennt, nie mit unbedingter Sicherheit sagen kann, was innerlich Erarbeitetes, was Nachgedachtes aus den „Quellen“ ist. Dieses Nachprüfen erschwert Dr. F. auch dadurch, daß er verhältnismäßig wenig Einzelverweise bietet. Doch genug der Bedenken! Zum Schluß sei nur noch eine kurze Inhaltsangabe geboten. Ein erster Teil, welcher über Logik schlechtweg handelt, untersucht die doppelte Gliederung von Logik und prüft auch den Unterschied zwischen Logizismus und Logik, indem auch hier der Grenzstreit zwischen Psychologen und Logikern zu entscheiden gesucht wird. Der zweite Teil beschäftigt sich mit normativem und tatsächlichem Denken, der dritte mit normativem oder aktivem Denken. In ihm werden besonders oft mit entschiedener Handbewegung sich aufdrängende Fragen beiseite geschoben; besonders eine Stelle (S. 53/4) klingt wie ein eigenes Gesamturteil über die Arbeit (vgl. S. 77 und 81!).

Gleich der Arbeit von Dr. Kramář, Neue Grundlagen zur Psychologie des Denkens (1914), ist auch diejenige von Dr. Leonid Gabrilovitsch, Über das mathematische Denken und den Begriff der aktuellen Form (Bibliothek für Philosophie, herausgegeben von Professor Dr. Ludwig Stein, 8. Band (Berlin 1914. 2,50 Mk.), sozusagen die Einleitung zu einer anderen Untersuchung (S. 92). Hoffentlich wird sie, was die Verweise anlangt, gefeilter sein; denn der Petersburger Privatdozent huldigt dem schon wiederholt angemerkten Grundsatz, im allgemeinen nur den Namen eines benützten Forschers, seltener die einschlägige Schrift, am seltensten die Seitenzahl dem Leser zu verraten. Infolgedessen weiß nur derjenige, welcher die Literatur ähnlich überblickt wie der Verfasser, genau Bescheid. Welche Mühe derartige sorgfältige Angaben machen können, haben mich eigene Schöpfungen zur Genüge gelehrt. Aber wer der wissenschaftlichen Welt etwas Neues bieten will, darf sich dieser Arbeit nicht entziehen, wenn er nicht seine Abhandlung sehr beeinträchtigen will. Man mag über die „Brücke“ und ihr Werden und Vergehen denken, wie man will, das dürfte jeder Nichtvoreingenommene zugeben, daß ein brauchbares Stück Philologie — im wahrsten Sinne des Wortes — in ihrer Tätigkeit und besonders in ihrem leider nicht erreichten Endziel liegt. Über philologische Genauigkeit ist schon viel gespöttelt worden; mitunter wohl mit Recht. Aber wie in vielen Schwächen eine nicht zu verachtende Stärke steckt, so auch bei der philologischen Arbeitsweise; denn jeder, der nur zu lesen versteht, kann die Behauptungen nachprüfen, weil er die Quellen sofort greifbar liest. Abgesehen von diesem

Formwunsch hätte ich noch einen mehr nach der sachlichen Seite hinneigenden. Die Zusammenfassung der Ergebnisse umschreibt eigentlich nur den Titel durch einen Satz: „Wir haben zu beweisen versucht, daß das rein mathematische Denken einer Selbstentfaltung der aktuellen Form gleichzusetzen ist." (S. 92, vgl. S. 63, § 7) Doch ich will nicht das, was ich besonders bei der Besprechung von Dr. Cohn, Dr. Feldkeller und Kramář hervorhob, nochmals allzulang ausspinnen, sondern kurz sagen, was in der Schrift steht. Der Verfasser schildert das Verhältnis zwischen mathematischem und philosophischem Denken und fügt immer wieder kurze Hinweise auf die Geschichte dieser Beziehungen ein. Welche Namen er bei dieser Gelegenheit erwähnt, mag eine kurze Zusammenstellung zeigen: Aristoteles (S. 57 f.), Descartes (S. 47), Gauß (S. 17, 24, 28), Hegel (S. 34), Helmholtz (S. 88), Humes (S. 39), Kant (S. 3, 25, 30, 74), Leibnitz (S. 49, 77), Marbe (Bewußtseinsinhalte, S. 45), Malebranches (S. 48), Marburger Schule, besonders Natorp (S. 33 ff., 36, 67), Plato (S. 58), Poincaré (S. 11, 65 ff., 69, 77, 79), Russel (S. 13, 25, 28, 64 ff., 72), Schuppe (S. 40 ff., 58 ff.), Spinoza (S. 48). Besonders bricht der Verfasser für Schuppe eine Lanze, um gegen die nach seiner Meinung unverdiente Geringschätzung des 1903 Verstorbenen Stellung zu nehmen. Wie dieses Nichtbeachten zu erklären ist, sagt Dr. G. selbst, indem er von der „doppelten Terminologie" Schuppes, welches manches Mißverständnis verursacht, spricht (S. 40/1, 58/9). Wenn auch meine Angabe der hauptsächlich herangezogenen Gelehrten jedem Kundigen sagt, in welcher Richtung sich die Ausführungen des Verfassers bewegen, so möchte ich doch noch die Gedankengänge in großen Zügen entwickeln. Dr. G. geht von der richtigen Beobachtung aus, daß die „Mathematik als formale Wissenschaft zu den materialen (empirischen) Wissenszweigen" in einem gewissen Gegensatz steht, und daß leider „die formalistische Richtung in dem Erschaffen wesenloser Symbole und im Feststellen der Verbindungsgesetze auf die Spitze getrieben wurde" (S. 4, 9, 13, dagegen S. 84); d. h. die höhere Mathematik ging sozusagen in Logik über und verlor ihr „Anschauliches" (S. 17, 39), das stets als Hauptvorzug der Mathematik gepriesen wurde. Weil Dr. G. diese Dinge ausführlich betrachtet, berührt er sich mit der im vorstehenden gewürdigten Doktorarbeit von Feldkeller; geht allerdings über sie insofern hinaus, als er den wunden Punkt an den logistischen Anschauungen unzweideutig hervorhebt (S. 29). Von dieser Erkenntnis durchdrungen, erschließt er „zwei Kennzeichen für die reine Form der Erfahrung: „Erstens steckt sie in der Anordnung von Inhalten, nicht in ihrem „Dasein" und „So-sein" (in ihrem Wesen und Beschaffenheit). Zweitens findet sie (wenigstens anscheinend) eine erschöpfende Darstellung in den Gesetzen der Logik" (S. 29). Um diesen Gedanken zu begründen, behandelt Dr. G. auch die Form (S. 49 ff.) und das System der Erfahrung (S. 39 ff.) und kommt allmählich zu seiner ureigensten Aufgabe, der Betrachtung der aktuellen Form (S. 52 ff.). Lebhaft verteidigt er sich gegen gemachte Einwürfe, alsob er nur die Leibnitzsche Lehre von den Petites perceptions erneuere (S. 49 ff., vgl. auch Dr. O. Willmann, Phil. Propäd., 1912[3], S. 1, 15 und 93!) und untersucht, nachdem er im Vor-

beigehen den gegenwärtigen Solipsimus derb abgelehnt hat (S. 51/2), die Beziehungen zwischen der aktuellen Form und der Logik (S. 52 ff.), beziehungsweise Zahl (80 ff.), beziehungsweise zwischen Logik und Arithmetik (S. 63 ff.). Fassen wir zum Schlusse kurz den Eindruck der Arbeit zusammen! Manche Äußerlichkeiten erschweren wie bei Dr. Dr. Feldkeller, Kramář, Ruckhaber das Nachprüfen der Behauptungen und die Abhandlung ist sozusagen ein Wechsel auf die Zukunft. Zugleich aber ist sie auch dank des Scharfsinnes und gediegenen Wissens des Verfassers, der auch eigener früherer Untersuchungen gedenkt (S. 38, 51, 57), eine vollgültige zahlungverheißende, im Falle vor allem die Genauigkeit im Erwähnen fremder Meinungen größer wird.

Erich Ruckhaber benützt das Vorwort zu seiner Abhandlung, Das Gedächtnis und die gesamte Denktätigkeit eine Funktion des Muskelsystems (Psychologisch-Soziologischer Verlag O. Mattha, Berlin N 28, 1915), zu verschiedenen Zwecken. In herbem Anklageton würdigt er das, was für die Sonderfrage, welche er beleuchten will, bis jetzt geschehen ist, bzw. unterlassen wurde, und greift vor allem den Besprecher einer früheren Schrift in beleidigenden Worten an; auch sagt er, was er mit der vorliegenden Arbeit Neues leistet. Um nicht auch meinerseits den Unwillen des Verfassers zu erregen, gehe ich auf das Vorwort nicht weiter ein und ebensowenig auf den Schluß (S. 171 ff.), wenn auch seine Fassung den Eindruck erweckt, als ob die Abhandlung geschrieben sei, um zu maßlosen Angriffen von Andersdenkenden eine Möglichkeit zu gewinnen, wenn überhaupt ein innerer Zusammenhang zwischen der Abhandlung selbst und jenen Zeilen besteht. An Stelle alles fruchtlosen Streites will ich versuchen, die Leitgedanken R.s kurz anzugeben und mir erlauben, einige Fragen anzufügen. R. will das Wesen des Gedächtnisses erforschen, indem er an die Stelle der sogenannten willkürlichen Versuche, welche nach bestimmten, durch Denkvorgänge und Erfahrungen veranlaßten Gesichtspunkten vorgenommen werden, die unbeeinflußte, die sogenannte zufällige Beobachtung setzt. Im allgemeinen benützt er eine Versuchsperson, die er stets zur Verfügung zu haben glaubt, sich selbst. Doch unterliegt die Wahl dieses Beobachtungsgegenstandes manchen Einwürfen. Vor allem ist es sehr bedenklich, auf Grund der Art und Weise, wie ein einzelner denkt und empfindet, weittragende Schlüsse zu ziehen; denn diese Persönlichkeit kann für bestimmte Eindrücke besonders empfindlich (vgl. S. 29, 51, 89 Nr. 12) oder geschult sein (vgl. S. 40, 52, 79, 116). Gibt es z. B. nicht auch sog. Unmusikalische, die eine erinnerte Melodie nicht leise nachsingen können? (S. 95). Andererseits können einzelne Beispiele, vor allem Beobachtungen, welche der Erwachende in den letzten Augenblicken des Schlummers erlebte, sehr wohl allgemeine Gültigkeit haben, wiewohl auch bei ihnen die persönliche Stimmung ausschlaggebend und manchmal auch die Deutung des Durchgemachten persönlich gefärbt sein kann. Um diesem Einwand zu begegnen, ersucht der Verfasser den Leser, selbst Versuche zu machen: Z. B. S. 31: die „Augen zu schließen und die Hand in beliebigen Richtungen zu bewegen". Nach R. hat der Ausführende „eine

schattenhafte Vorstellung der Bewegung und des bewegten Gliedes". Sofort ergeben sich zwei Einwürfe: In welchem Sinne wird das Wort „sehen" gebraucht? In rein körperlichem oder rein geistigem? Wahrscheinlich wird R. letztere Möglichkeit ablehnen, da er die geistigen Vorgänge als Muskelbewegungen, d. h. etwas Körperliches auffaßt. Wenn wir letztere Forderung zugeben, so ergibt sich aus ihr eine neue Frage. Ist die erwähnte Erfahrung, wenn sie wirklich von allen Menschen gemacht werden kann, nicht auch aus der körperlichen Verbindung des bewegten Armes mit dem Kopfe zu erklären? d. h. aus dem unmittelbaren Fühlen der Bewegung? Warum soll in diesem Falle eine Erinnerung an eine frühere Wahrnehmung ausgeschlossen sein, wie bei einem anderen Versuch? Wie kann jemand eine Kugel, die er bei geschlossenen Augen umfaßt, als Kugel erkennen, wenn er noch nie gehört hat, daß das ergriffene Ding eine Kugel sein soll (S. 35, vgl. S. 118 und 121!)? Haben nicht diejenigen recht, welche alles Lernen eine Rückerinnerung nennen? Die aus bestimmten Buchstaben zusammengesetzten Worte können nur erkannt werden, wenn die Laute oder die Schriftzeichen, aus denen sie entstehen, im Gedächtnisse haften. Immer wenn ein Wort vor uns hintritt, werden wir uns seiner Bedeutung in einer anderen von uns gelernten Sprache nur durch Rückerinnerung bewußt. Dieses Ergebnis wird um so leichter Wirklichkeit, je mehr Gedächtnishilfen, die der Verfasser sehr wohl würdigt, vorhanden sind (z. B. S. 57). Doch wir wollen abermals annehmen, daß alle Fehlerquellen bei den Beobachtungen des Verfassers sich ausschalten lassen und seine Voraussetzungen zutreffen! Bei diesen Zugeständnissen können wir die Wahl der Gliederung hinsichtlich der verschiedenen Erinnerungsformen billigen und feststellen, daß einzelne Erfahrungen anschaulich geschildert werden: wenn z. B. der Verfasser über das „momentane oder primäre Gedächtnis (S. 15 ff.), über die Verwandlung der Bilder ineinander (S. 17 ff.), über die Entstehung neuer Situationen durch Vermischung oder Zusammenfassung alter (S. 20 ff.), über den Wettstreit zwischen Wahrnehmung und Erinnerung" (S. 23 ff.) spricht oder betont, „daß man einzelner Dinge, z. B. heller und glänzender Farben oder Vokale, sich besser erinnert als anderer, z. B. dunkler Farbe und Konsonanten" (S. 28). Spielt in diesem Fall vielleicht das weniger häufige Vorkommen der genauer Gemerkten eine Rolle? Im übrigen, was beweisen aber diese Feststellungen für den „physischen sensualen Charakter des Gedächtnisses" (S. 27)? In diesem Zusammenhang dürfte sich der Verfasser auch widersprechen, wenn er z. B. S. 27 sagt, „so sind wir imstande, die Ereignisse des gestrigen Tages fast vollständig zu reproduzieren", während er S. 42 erklärt, „ebenso ist es unmöglich, die Erlebnisse des gestrigen Tages ununterbrochen der Reihe nach durchzudenken". Um die einzelnen Äußerungen des Gedächtnisses zu erklären, unterscheidet R. das optische (S. 31 ff.) und akustische Gedächtnis (S. 91 ff.) und stellt diesen beiden das Gesamtgedächtnis zur Seite (S. 106 ff.). Die Einleitung dieses Kapitels, dessen Unterscheidung von den beiden vorangegangenen nicht frei von Bedenken ist, regt wieder Fragen an, insbesondere warum der Verfasser gewisse Behauptungen hinwirft. Warum sollen z. B. die Begriffe Fenster und Gardinen „keine Assoziationen, sondern stehende Gesamt-

vorstellungen“ sein? (S. 107). Kann man nicht Fenster ohne Gardinen oder Vorhänge nur an Fenstern denken? Ebenso „muß der Begriff griechische Philosophie den Blick entweder nach Griechenland oder nach einem Hörsaale führen“? (S. 134). Warum kann das Wort nicht auch meinen Schreibtisch, an dem ich griechische Philosophie lese, oder das Buch, das mich sie lehrt, vor meine Augen zaubern? Mitunter scheinen bedeutsame Einschränkungen R.s den Schluß zu gestatten, daß er selbst seine Willkürlichkeiten fühlt (z. B. S. 50, 70, 90). Seine Arbeitsweise, welcher die Voraussetzungslosigkeit etwas fehlen dürfte (vgl. S. 166 unten), wird besonders klar, wenn wir zugeben, daß alles Denken Muskeltätigkeit, deren genaue Begriffsbestimmung wir auch vergeblich suchen, sein soll; denn aus diesem Zugeständnis ergibt sich folgende Reihe von Gedanken und Antworten. (vgl. S. 159 ff.). Warum tritt Muskeltätigkeit ein? Weil der Mensch will. Warum will der Mensch? Weil er denkt. Warum denkt er? Weil Muskeltätigkeit vorhanden ist. Dasselbe Spiel wiederholt sich, wenn wir das über Schmerzempfindung Gesagte bis in die letzten Schlußfolgerungen durchdenken (S. 161 ff., vgl. auch Dr. O. Willmann, Phil. Propäd., 1912[3], I, 193). Diese Einwände richten sich gegen die Beweisführung als solche. Aber auch gegen Einzelheiten ließe sich manches sagen, vor allem, daß nur sehr selten (z. B. S. 138, 168) die Stellen benützter Schriftsteller genau angegeben werden oder auf einzelne Abschnitte der eigenen Arbeit nur allgemeine Wendungen hinweisen. Wir sehen, daß kritische Fragen, welche zum strengen Überprüfen des Standpunktes von R. einladen, sich immer wieder ergeben. Ich habe sie aufgeworfen, nicht aus Freude am Widerspruch, sondern um im Widerspiel der Meinungen die Erreichung der Wahrheit fördern zu helfen. Im übrigen bringt eine Widerlegung R.s auch W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit, 1914, fünfter Abschnitt. Sterns Darlegungen wirken m. E. um so überzeugender, weil St. die später veröffentlichte Abhandlung R.s nicht kannte.

Aus einem mir unbekannten Grunde erhielt ich an Ostern 1916 unter neueren Abhandlungen auch ein ungefähr 7 Jahre altes Heft, Dr. Max Cohn, Über das Denken (Berlin, Simion Nachfolger, 1910), zugeschickt. Es zu würdigen ist leicht und schwer; leicht, wenn man sich mit einigen allgemeinen Sätzen begnügt, schwer, wenn man dem Verfasser wirklich gerecht werden will, ohne die Wahrheit zu verschweigen, wie sie dem vorurteilslosen Leser sich immer wieder darstellt, im Falle er sich durch die 140 Seiten durchzuarbeiten versucht. Schon der schleppende Stil, der Satzungeheuer von über einer halben Seite vor uns auftürmt (z. B. S. 15/6, 51/2), erschwert das Lesen sehr. Dazu kommt, daß der Verfasser noch mehr als viele Psychologen von Fach seine Quellen sehr ungenau angibt (vgl. m. Besprech. von Fröbes!). In welchem Zusammenhang die vielen, aus einer sehr großen Menge von verschiedenartigen Büchern entnommenen Stellen sich finden, wird selten deutlich gesagt. Über den Standpunkt mit dem Verfasser zu rechten, fällt mir nicht ein; denn jeder zimmert sich seine besondere „Lebensanschauung“ nach eigenem Wohlgefallen. Daß sich allerdings gegen die Grundansicht

sehr vieles sagen ließe, wird jeder, der in den einschlägigen Fragen etwas bewandert ist, auch nach flüchtigem Überblick sofort fühlen. Trotzdem wird selbst derjenige, der den Standpunkt des Verfassers grundsätzlich ablehnt, sich an manchen feingeschliffenen Gedanken über die verschiedensten Fragen, die der Verfasser anschneidet, aufrichtig freuen, wenn er auch nicht den Einwurf unterdrücken kann: In welchem Zusammenhang stehen die vorgebrachten Einzelgedanken zum Hauptziel der Arbeit? Hat letztere überhaupt den ihr gebührenden Titel? Wird über das Denken klipp-klar etwas ausgesagt? Steht die Untersuchung über dasselbe wirklich im Mittelpunkt der Arbeit? oder wird sie von dem üppig rankenden Beiwerk mehr als verdeckt? Der wichtigste Gedanke zum Buchtitel scheint mir auf S. 139 zu stehen. „Nicht eine einseitige Verallgemeinerung ganz gleich, ob sie das Physische (Materialismus) oder Psychische (Idealismus, Spiritualismus) trifft, nicht das Denken der Welt, d. h. die Welt als Weltidee, Gedankendinge, Vorstellung, sondern allein das Denken über die Welt, die nur eine, und ein Kontinuum ist, das Denken über das Sein dieses Zusammenhangs, das unendlich ist, und über dessen Werden, das durch Bewegung in endlichen Formen sich verwirklicht, führt zum Ziele. Ein solches Denken, das nicht bloß der innerliche Akt des Denkens ist, sondern auch das Objekt des Denkens berücksichtigt, und damit der Welt als Wirklichkeit und zugleich als Vorstellung gerecht wird, führt aber auch zum Erfolg.“ Im übrigen läßt sich die Grundansicht durch die zwei einleitenden Sätze wiedergeben: „Die vorliegende Arbeit ist die Frucht einer jahrelangen Beschäftigung mit der Philosophie Ludwig Feuerbachs. Seinem unsterblichen Andenken ist sie, als Zeichen der Dankbarkeit und Verehrung, auch gewidmet. Feuerbach war ja nicht allein Philosoph, in seinem Denken nimmt vielmehr die Naturwissenschaft eine Zentralstelle ein.“ (Vorwort S. 1.) Außer Feuerbach hat auch Goethe besonders mit seinem Faust den Verfasser stark beeinflußt (vgl. S. 128). „Daher auch die Berechtigung mit Goethe, in der Kunst einen vollen und befriedigenden Ersatz für die Religion zu sehen.“ Angesichts dieses Satzes ergeben sich die Fragen: Was ist Kunst, was ist Religion? Wie äußern sich die beiden? Der Verfasser versucht wenigstens hinsichtlich der Religion eine Antwort. Daß er sie lückenlos und unparteiisch gibt, kann man von einem Anhänger Feuerbachs nicht verlangen. Doch schränkt Dr. C. seine eigene Ansicht sofort ein, indem er erklärt, „daß wahre Kunst und wahre Religiosität gleich selten seien“. Wir sehen also, der Verfasser hat eine gewisse Vorstellung, daß Religion nicht ein Wissen von Katechismus sei, und wahre Kunst nicht ein Nachempfindenkönnen des von anderen Geschaffenen. Doch ich würde mit Fragen und Einwänden kein Ende finden; denn jede Behauptung regt die Neugierde an, was der Verfasser meint, warum er seine Sätze niederschreibt, worauf er seine Behauptungen stützt. Das Buch ist also ein sehr unterhaltendes, natürlich nicht für leichtes, oberflächliches Lesen bestimmt, sondern erfordert langsames Eindringen in die eigenartigen Gedankenverbindungen und in das merkwürdige Aneinanderreihen von Behauptungen.

Da die Abhandlung von Dr. Georg Sommer, Geistige Veranlagung und Vererbung, auch aus Vorträgen erwuchs, ist sie besonders frisch geschrieben. Mit ihr habe ich wieder ein Bändchen der reichhaltigen Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt“ (Nr. 512, Leipzig, Teubner. 1,25 Mk.), zu besprechen, das dem sonst an dieser Stelle behandelten Gedankenkreis auf den ersten Blick ferner zu stehen scheint; denn es bezieht sich scheinbar auf rein naturwissenschaftliches Gebiet. Doch wie der Verfasser die medizinische und die philosophische Doktorwürde vereinigt und früher Arzt bzw. Dozent für Psychologie in Würzburg (Prof. Dr. Külpe!) u. a. O. gewesen, so sind in dem Buch auch die Ausführungen über die menschliche Doppelnatur das Körperliche und Seelische eng verschränkt, weil sie untrennbar sind (S. 118, vgl. S. 1, 20, 90, 92, 107). Doch ich gebrauche das Wort Seele, alsob über seine Bedeutung Übereinstimmung bestünde. Der Verfasser bespricht zum Beispiel im zweiten Abschnitt psychische Eigenschaften, und im dritten, der von dem „körperlichen Substrat der Seele und seiner Vererbung“ handelt, „Groß- und Kleinhirn, Rückenmark, sympathisches Nervensystem und zugleich die Bedeutung des Geschlechtsunterschiedes“. Die vier ersten Untergriffe scheinen andeuten zu wollen, wo die Seele zu suchen ist; während im letzten eine Verschiedenheit der seelischen Gesamtanlage bei Mann und Weib aus der Verschiedenheit der körperlichen Beschaffenheit abgeleitet wird (s. unten). Mit diesen Angaben über das „körperliche Substrat der Seele“ gewinnen wir zunächst kein ganz befriedigendes Ergebnis: denn die Psychologie rechnet zu den Erscheinungsformen der Seele auch sogenannte Charaktereigenschaften. Wo sie aber ihren körperlichen Sitz haben, stellte noch kein Messer eines Anatomen fest (vgl. S. 30 ff., 53). In dieser Hinsicht scheint also ein innerer Widerspruch, der nur eine Lösungsmöglichkeit läßt, zu klaffen, da auch von ererbter seelischer Konstitution (Abschnitt 4) und von speziellen Anlagen (Abschnitt 5), d. h. Instinkt und Sprache (S. 58 ff.); Begabung, Talent und Genie (S. 69 ff.) in dem Büchlein gesprochen wird. Alle diese fallen also unter den allgemeinen Begriff Seele. Er wird demnach nicht durch die „sichtbaren Substrate“ erschöpft. Sollte der Verfasser vielleicht dem körperlich feststellbaren Gewand der Seele auch einen unsichtbaren Inhalt zugestehen? Fast scheint es so (S. 11 ff., 20, 54, 60). Infolgedessen bietet das Buch auch für den reinen Beobachtungspsychologen, dessen Sonderliteratur etwas vermißt wird, viel Anregendes und reichen Stoff, auch wenn man nach der Art von Dr. Richard Müller-Freienfels (Das Denken und die Phantasie, 1916), der „im Kampfe gegen die traditionelle Vorstellungspsychologie ein System einer Aktionspsychologie bietet“, vgl. Kap. 4—6 bei Dr. Sommer), oder mit dem Fragebogen von Dr. Bärwald (Zur Psychologie der Vorstellungstypen, 1916; vgl. Dr. S., S. 44 ff., 91 ff.) arbeiten will. Doch sei dem, wie ihm wolle. Auf jeden Fall möchte ich eine gewisse Ausscheidung vornehmen, indem ich ausschließlich das Seelische, dessen körperlicher Sitz noch nicht nachweisbar ist, berücksichtige, um auch Beziehungen zu anderen Arbeiten, die ich an dieser Stelle im Zusammenhang bespreche, herzustellen. Das, was der Verfasser über den Geschlechtsunterschied sagt, klingt in erster Linie an Dr. Baerwald

(s. oben und m. Besprechung!) an und bietet auch eine wertvolle Ergänzung zu Dr. Haase (Weibliche Erziehungstypen, 1915), obwohl oder weil die Auffassungen bei ihm und Dr. Sommer (S. 41 und 78) sich nicht decken. Die Darlegungen über die Sprache lehnen die Gedanken von Dr. Kramář (Neue Grundlagen zur Psychologie des Denkens, 1915), über das „Werden des lautlichen Verständigungsmittels des Menschen", entschieden ab (S. 66 ff.) und bestätigen die Darlegungen von Dr. Kleinpaul (Volkspsychologie, 1914; vgl. S. 37, 58, 69). Auch an Dr. Fr. Hertz, Rasse und Kultur (1915), wurde ich wiederholt gemahnt, da der Verfasser erklärt, daß „die Bildung einer neuen Art (zunächst auf Tierwelt bezogen) im strengsten Sinn des Wortes noch nie einwandfrei beobachtet wurde" (S. 2), ferner sich zu den Sätzen bekennt, „daß die individuelle Variation beim Menschen unendlich sei" (S. 5) und „daß für die Beurteilung des Individuums Massenurteile natürlich nur einen sehr beschränkten Wert haben" (S. 43, vgl. auch S. 4, 35 f., 67; dagegen S. 65). Doch genug mit den Vergleichen, welche nur die nach allen Seiten gesponnenen Fäden erkennen lassen sollen! Auch als Historiker möchte ich einige Beobachtungen wiedergeben. Jeder, der einmal die üblichen Stammbaumjäger psychologisch zu bestimmen versucht hat, gibt dem Verfasser Recht, daß derartige Forschungen einen wirklichen Zweck und eine innere Berechtigung nur haben, wenn sie möglichst vielseitige Gesichtspunkte berücksichtigen (S. 6 ff.). Etwas weniger dagegen wird derjenige, welcher Gedanken von Dr. Friedrich Hertz mit Anschauungen des verstorbenen Professors der alten Geschichte in München, Dr. Robert v. Pöhlmann, verbindet, einverstanden sein, wie der Verfasser das Auffassen geschichtlicher Rollen durch Schauspieler wertet; z. B. dürfte gerade die landläufige Darstellung der Iphigenie mehr unter dem Einflusse des Klassizismus (vgl. m. Bericht über Dr. Eleutheropus, die Philosophie und die sozialen Zustände des Griechentums (1915) und von Dr. Karl Reinhardt, Parmenides (1916!) als der Wirklichkeit stehen; denn sie wird in der Tochter des Agamemnon mehr die leidenschaftliche Südländerin und in dem Atriden den Stammeshäuptling, aber nicht einen den Gegenwartsvorstellungen angeglichenen großen König sehen (S. 35, vgl. S. 40, 93). Meine Ausführungen treffen natürlich nicht Dr. S., da er nur pathologische Beobachtungen mit seinen Beispielen erklären wollte, sondern die erwähnten Darsteller. Andererseits aber ist es Gemeingut aller wahrhaftigen Betrachtung des Geschehens und der gewordenen Umstände, daß die Umwelt den Menschen (S. 18, 118) und die Tiere, bei deren Psychologie die neuesten Arbeiten vor allem der Zeitschrift „Tierseele" (vgl. auch m. Besprechung von Dr. Felix Krüger, Über Entwicklungspsychologie, 1915) leider nicht lebhaft herangezogen werden (S. 59 ff. und 71), sehr stark beeinflußt. Feinsinnig sind dagegen auch manche eingestreute kulturhistorische Bemerkungen, z. B. daß im Frauenraub eine unbewußte Beachtung der nötigen Blutmischung liegt (S. 96) und daß weder Inzucht noch ihr Gegenteil das alleinige Unglück oder Heil bedeute (S. 89). Auch die kurze Anspielung, wie die im Buch angeschlagenen Fragen von Dichtern behandelt werden, verdient eingehende Beachtung und eine Sonder-

arbeit. Schließlich kommt bei dem Büchlein, das selbstverständlich gemäß seines Umfanges mehr andeutet als ausführt, auch der Erzieher auf seine Rechnung, da die Erkenntnis, welche Folgen die Vererbung hat und wieweit trotz derselben der werdende Mensch gestaltet werden kann, ausschlaggebende Bedeutung für unsere Arbeit an der Jugend besitzt (S. 32, 36, 40, 52, 76, 150). Leider tritt das Ergebnis der Psychologie unserer Kleinen, wie wir sie vor allem in dem grundlegenden Werk von William Stern, Psychologie der frühesten Kindheit (1914), kennen lernten, nicht sehr in den Vordergrund. Doch über diese Einzelheiten, welche die vielseitigen Anregungen des Buches berühren, habe ich noch nicht die Hauptsache erwähnt: der Verfasser ist ein heißblütiger Prediger, daß auf den künftigen Eltern große Verantwortlichkeit lastet (besonders Kap. 6), wie auch in dem ebensowenig verwerteten Buch von Friedrich Robert, Frau Amanda und ihre Kinder (Berlin 1906), geschieht (vgl. S. 107 und 114 bei Dr. S.). Mit diesem Gedanken schließt das warm geschriebene Büchlein, dem bedauerlicherweise auch ein Schlagwortverzeichnis fehlt. Wie ein gewaltiger Schlachtruf für die Zukunft unseres Volkes klingt der Satz: „Möge unserem teueren Vaterlande sein Ahnenerbe, das jetzt eine so unvergleichliche Feuerprobe besteht, nach Leib und Seele in einer langen Reihe von Generationen erhalten bleiben, die ihrer Väter wert sind"! (S. 118.)

Fritz Wittels ist überzeugt (S. 48/9), daß seine gedruckten Äußerungen zu wenig gelesen werden. Deshalb hielt er im Jahre 1913 Vorträge und ließ sie — eigentlich im Widerspruch zu dem eben wiedergegebenen Gedanken — 1914 unter dem Titel „Über den Tod und über den Glauben an Gott" (Wien, Perles, 1914. 2,50 Kr.), drucken. Aus mir unbekannter Ursache ging die Broschüre erst nach längerer Zeit dem Archive und mir um Ostern 1916 zur Besprechung zu. Gelesen habe ich sie, als ich unter dem Eindruck des Massensterbens im Skagerag und des Todes des Lord Kitchener, der eine der treibenden Kräfte zum Kriege war, stand. Ich erwähne diese Tatsachen, weil ich zeigen will, daß der Verfasser mit seinen Äußerungen, die er lange vor dem Gegenwartsringen veröffentlichte, auch unseren Tagen etwas zu sagen hat, vor allem wenn er davon spricht, daß der Tod nur schrecklich ist für denjenigen, der Angst vor ihm hat, und daß wir ihn innerlich überwinden können, wenn wir von Liebe durchdrungen sind. Sie will Wittels im weltlichen Sinn als Nächstenliebe aufgefaßt wissen (vgl. S. 52 ff. und S. 105 ff.). Während der erste Vortrag in sich geschlossener ist, plaudert W. im zweiten über sehr verschiedene Fragen, da sie jedem denkenden Beobachter unserer Zeit sich aufdrängen. Trotzdem fordert der Titel des zweiten, welcher bezeichnenderweise an Mariä Empfängnis stattfand, Widerspruch heraus; denn der Inhalt deckt sich mit dem, was man nach der Überschrift erwartet, keineswegs. W. spricht nämlich über den Gottesbegriff, wie ihn die verschiedenen Menschen und besonders Kinder haben, und über die Ersatzmittel, welche manche sich selbst für den wahren Gott bereiten. Infolgedessen erwarten wir für diese Ausführungen etwa die Bezeichnung, wie malt sich das Wort „Gott" in den Köpfen der Menschen?

Um meiner Berichterstatterpflicht zu genügen, habe ich auch auf diesen Punkt hingewiesen und schließe mit dem Wunsch, daß der Umgestalter Krieg auch für den Verfasser ein großes sammelndes Erlebnis sein möge, damit seine Darlegungen, welche bei allen sonderbaren Verknüpfungen wegen ihrer Fülle von Geist anregend sind, auch in einsamen, ernsten Stunden draußen vor dem Feinde, aber auch von Kinderpsychologen gelesen werden mögen; denn W. sagt viel Feines und Schönes über die kindliche Entwicklung, so daß er vielfach an W. Stern, „Psychologie der frühesten Kindheit" (Leipzig 1915), anklingt.

Nicht wenige Leute behaupten, daß sie ein Buch kennen, wenn sie Einleitung und Schluß gelesen haben. Zweifellos liegt in diesem Scherze eine tiefe Binsenwahrheit, wie sie auch die Kosmogonie von Professor Dr. Christ. von Ehrenfels (Jena, C. Diederichs, 1916. 5 bzw. 6,50 Mk.) birgt (z. B. S. 159): die Grundansicht des Verfassers tritt tatsächlich am klarsten in der Einleitung und dem zusammenfassenden 6. Kapitel, besonders § 4 zutage. Wessen Gedankenrichtung dem Buche vollkommen widerspricht, wird auch durch die versuchte Begründung schwerlich umgestimmt, wie der Verf. selbst ahnt (vgl. S. 141: wir würden usw., und S. 161: ich bin weit entfernt); denn eine eigenartige Verbindung von Behauptungen und Schlüssen aus diesen Urteilen und Voraussetzungen gibt schließlich die Grundlage zum Aufbau von — Dogmen, d. h. Leitsätzen. Sie hält der Verfasser für wahr, wie andere Leute z. B. — christliche Dogmen. Die Wahl desselben Begriffes ist kein Zufall; denn Dr. v. E. glaubt in der Tat eine neue Religion schaffen zu können (vgl. S. 146 und S. 169). Die sechs Dogmen, zu denen sich in den Ausblicken Ansätze eines weiteren gesellen (S. 184), sind: 1. Die Welt ist das Erzeugnis zweier gegensätzlicher Prinzipien usw. (vgl. die verschiedenen dualistischen Weltvorstellungen, einschließlich der alt- und neutestamentlichen!) 2. Die Welt hat einen Anfang genommen, wird aber niemals enden (vgl. auch Altes Testament!), die Welt ist in stetem ewigen Wachstum usw. 3. Das Einheitsprinzip ist von körperloser Beschaffenheit usw. 4. Der ewige Fortschritt der Welt geht aus einem ewigen Entwicklungsprozeß im Innern des Einheitsprinzipes hervor (vgl. die alte Emanationslehre der Neuplatoniker!). 5. Die gegenwärtige Welt, einschließlich des organischen Lebens, ist kein Werk zweckbewußten Wollens, sondern ein Erzeugnis absichtslosen Gestaltens (vgl. dagegen Darwinische Auswahlslehre!). Das zweckbewußte Wollen, wie es sich im Menschen herausgebildet hat, ist eine späte kosmische Blüte. 6. Wir Menschen sind — jedenfalls mindestens mit einem Teil unseres Bewußtseins — Teile des göttlichen Innenlebens und daher Mithelfer an Gottes Werk (vgl. auch Mystizismus des Mittelalters und unserer Tage, z. B. in den Schriften von Dr. Joh. Müller über „Erleben" Gottes!; S. 169 ff.). Diese verschiedenen Dogmen, die fast alle bekannte Vorläufer in den letzten 3000 Jahren hatten, werden zusammengefaßt in dem Glaubenssatz „von der dualistischen Weltanschauung", die auch wiederholt in der Vergangenheit vertreten wurde, wie auch jede Geschichte der Philosophie

lehrt. — Bezeichnend für die Arbeitsweise ist auch die Tatsache, daß die Kosmogonie gegen Kant sehr scharf Stellung nimmt, und zugleich 3 Hauptsätze des großen Königsbergers zum Ausgangspunkt neuer Ansichten nimmt, indem behauptet wird, daß Kant aus seinen Voraussetzungen falsche Schlüsse zog, während Dr. v. E. Kants Ansichten richtig weiterentwickeln will, allerdings, wie manche Leser behaupten werden, auch ohne völlige Lösung (vgl. S. 144, 151, 179). Um das Werk im einzelnen zu widerlegen, müßte man vielleicht ein ähnlich dickes Buch von über 200 Seiten schreiben. Ein derartiger Versuch ist aber zurzeit insofern verfrüht, als das vorliegende Buch, welches Entstehen und Sein der Welt erklären will, nach den eigenen Worten des Verfassers nur den Teil eines größeren Werkes darstellt. Von ihm, das allerdings keine neuen Beweise bringen soll, weiß Dr. v. E. selbst nicht, ob er es vollbringen kann (S. 184). Ich habe vielmehr lediglich den Haupteinwand gegen die Arbeitsweise hervorheben zu müssen geglaubt. Dr. v. E. gehört zu den Philosophen, welche naturwissenschaftliche Leitgedanken vertreten, und verbindet diese Richtung, welche an und für sich sichere Grundlagen bieten kann, mit einer anderen. Diese lehnt er zwar gelegentlich ab (vgl. S. 144), befolgt sie aber fortwährend, nämlich die der mittelalterlichen Scholastiker, welche den Gegner widerlegen wollten, indem sie auf Widersprüche und Fehler hinwiesen, die sich ergeben, wenn man einem Einwurf in seinen letzten Schlußfolgerungen nachgeht (vgl. S. 35 ff., 57 ff., 63/4, 184). Dieses Vorgehen erinnert daran, daß jemand die weißen und schwarzen Schachfiguren führt und als Feldherr beider Abteilungen dem gedachten Gegner diejenigen Züge tun läßt, welche der eigene Schlachtenplan erfordert. Doch wenn auch grundsätzliche Bedenken — wie gesagt — nicht unterdrückt werden können, so muß doch auch betont werden: So schwer auch der Verfasser schon durch seinen Stil und durch die Häufung von fremdsprachlichen Fachausdrücken es dem nichtphilologisch-philosophisch Gebildeten macht, in die mannigfachen Gedankengänge einzudringen, es ist ein reizvolles Schulen des eigenen Verstandes und Wissens, den Ansichten nachzugehen, und insbesondere zu prüfen, auf welche fremden Meinungen angespielt wird; denn getreu seinem Grundsatze (S. 2, vgl. auch m. Berichte über Dr. Eisenmeier und Dr. Müller-Freienfels), möglichst unpersönlich Stellung zu nehmen, nennt er die Gelehrten, denen er widerspricht, sehr selten mit Namen, so wertvoll es auch dem Geschichtsforscher wäre, auch in die persönliche Entwicklung der Fragen von einem Kundigen, der auf langes Wirken zurückblicken kann, eingeführt zu werden. Zu untersuchen, warum diese Rücksicht genommen wurde, ist nicht meine Aufgabe; wie ich auch nur im Vorübergehen darauf hinweise, daß auch die andere Zusage, möglichst höflich gegen fremde Meinungen aufzutreten, von einigen sehr derben Ausdrücken abgesehen (S. 152, 162, 173), im allgemeinen gehalten wird. Vielleicht sind gerade diese Stellen auf den weiteren Leserkreis, welchen sich der Verfasser natürlich wünscht, berechnet und wirkungsvoll, da selbst unter Gebildeten Freunde wuchtiger Bekämpfung von Schlagwörtern vorhanden sein sollen (vgl. auch m. Berichte über Dr. Krauß, Bentham und Dr. Hertz, Rassentheorie). Ob letztere nicht auch in der Kosmogonie

angewendet werden, mag jeder vorurteilslose Leser des Buches feststellen. Ich für meine Person möchte den Bericht nicht schließen, ohne ausdrücklich zu versichern: So große grundsätzliche Bedenken ich auch gegen die Beweisführung habe, ich halte das Buch doch für sehr anziehend, nicht zuletzt, weil der Verfasser es wagt, auch persönlichen Entwicklungsgang offen zu berühren (S. 188 und 199) und sogar Ansichtswandel während des Entstehens der Kosmogonie zuzugeben (vgl. Vorrede S. 1 ff. und S. 176). Daß aus dieser Tatsache gefolgert werden kann, es möchten auch andere Meinungen noch Änderungen unterworfen werden, ist selbstverständlich und wird auch im Buche mit rühmenswerter Offenheit selbst angedeutet (S. 96, 103, 164, 184). Doch wenn auch diese Beobachtungen den Glauben an die unbedingte Richtigkeit der niedergeschriebenen Behauptungen etwas erschüttern dürften, man darf nicht bezweifeln, daß der Verfasser im Augenblick der Veröffentlichung von seinen Ausführungen überzeugt war. Und hat nicht Rückert mit seinem Vierzeiler (S. 2, 51) recht? „Das sind die Weisen, die durch Irrtum zur Wahrheit reisen; die beim Irrtum verharren, das sind die Narren."

Als Professor Dr. Adolf Menzel Ende Oktober 1915 die Wiener Rektoratswürde übernahm, sprach er über die Psychologie des Staates. Die inhaltsreiche Rede wurde für den Druck vor allem durch Anmerkungen, welche geschickt ausgewählte Literaturverweise bergen, wertvoll ergänzt, sodaß sie weit über die Entstehungsursache hinaus Bedeutung besitzt. Sie klingt wie ein Freudenlied auf die Tatsache, daß Österreich-Ungarn unter der schwersten Belastungsprobe, welche ihm in seiner langen Geschichte auferlegt wurde, nicht zusammenbrach, sondern zur größten Enttäuschung der Gegner wie verjüngt aus ihr hervorgeht (vgl. auch Rich. Charmatz, Hilfe, August 1916), nachdem so manche Schlacken der Vergangenheit entfernt ist und noch mehr wegfallen werden und müssen, bis der staatliche Gedanke in seiner reinsten Form die dauernde Lebenskraft in sich birgt, herausgebildet ist (S. 16 ff.). Da Dr. M. „eine ähnliche Konzentration aller physischen, geistigen und moralischen Kräfte in der politischen Gemeinschaft zuerst in der antiken Republik" findet, tritt er für die Beschäftigung mit jenen Vergangenheitsverhältnissen, auch auf der Schule, ein, und bekennt sich in diesem Zusammenhang zum humanistischen Gymnasium als der Pflegstätte dieses Geistes. Mit kurzen Strichen wird „die Gegenwartsopposition gegen den Sieg der Staatsidee" gekennzeichnet, der Egoismus des Einzelmenschen und der gesellschaftlichen Klassen (S. 5 ff.). Der Verfasser schildert auch kurz den geschlossenen Handelsstaat, entwickelt ein anschauliches Bild, wie vielseitig der Staat während des Krieges in das Leben des Einzelnen und der Gesamtheit eingreift, und nur auf diesem Wege, der natürlich gelegentlich gestreifte Irrtümer nicht ausschließt (S. 8), sich durchsetzen kann. Den Staat der Zukunft will Dr. M. auf eine Grundlage, welche die sicherste und zugleich die bedenklichste ist, mit freudigem Glauben an die Möglichkeit stellen. Den Staat nennt er nämlich ein „Erzeugnis des menschlichen Seelenlebens"; „in ihm und nicht in den

äußeren Veranstaltungen hat das politische Gemeinwesen seine eigentlichen Wurzeln“ (S. 9). Da dieser Gedanke in den bisherigen Darstellungen nicht genügend gewürdigt wurde, will der Verfasser es seinerseits tun und geht davon aus, daß „der Aufbau des Staates . . . . . auf Gemeinschaft und Unterordnung beruhe“ (S. 10). Das Mischungsverhältnis dieser beiden Tatsachen ist verschieden und von ausschlaggebender Bedeutung für die Gesundheit des Staates; denn ihr Einfluß auf den Staat, den sie selbst bilden, muß sich sozusagen die Wage halten, da jedes beherrschende Vorwiegen des einen Teiles nicht nur dem anderen, sondern auch dem von ihnen beiden geschaffenen Staate schadet. Das, was unter dem Druck der äußeren Ereignisse mit Hilfe einer straffen Zusammenfassung geschaffen wurde, muß für den Frieden mit manchen Änderungen, welche dem Volk eine erhöhte Mitarbeit gewähren, beibehalten werden. Fast klingen die Worte Dr. M.s an ein Platowort an, daß der Staat am besten gedeiht, wenn die Leitenden in kluger Selbstbeschränkung scheinbar sich der entscheidenden Stimme begeben, und es andererseits verstehen, die durch die Erfahrung als richtig erkannten Grundsätze durch das mitwirkende Volk, das die Führung möglichst wenig spüren soll und will, in die Tat umsetzen zu lassen, wie es im alten Athen Perikles vorbildlich versuchte. Im Staate soll wie im Leben des Einzelnen der kategorische Imperativ, der vielbesprochene und auch viel mißverstandene und umgedeutete, gelten. Ihn birgt auch ein bekannter Satz: „Ich kann, weil ich will, und ich will, weil ich muß.“ Das Muß fließt aus einer im Inneren geborenen Erkenntnis, daß das Handeln mit unbedingter Notwendigkeit nach bestimmten Gesichtspunkten geregelt sein muß, wenn der Einzelne und mit ihm alle anderen, die derselben Gemeinschaft angehören, wirklich bestehen und sich entwickeln sollen. Daß diese Forderung im letzten Grunde eine Umänderung der menschlichen Natur, ein Aufgeben aller unberechtigten Selbstsucht (S. 14) bedingt, ist leider nur zu richtig. Die Gegenwart hat aber bewiesen, daß die Einsichtigen den Willen haben, diesem weitgehenden Verzichtsverlangen stattzugeben. Die große Menge allerdings gehorcht oft genug nur dem äußeren Drucke, mehr oder minder widerstrebend, weil ihre Seele an Bewußtseinsenge leidet (S. 14, vgl. m Bericht über Dr. Marbe). Sollte aber nicht ein Erziehen jenem hohen Ziel entgegen möglich sein? An seiner Erreichung mitzuarbeiten ist des Einsatzes aller Kräfte wert (vgl. auch Rhein-Main-Verband, Frankfurt a. M., Jahresversammlung 1916, Vortrag von Prof. Dr. Ziehen). Daß gerade der Rektor der Wiener Universität diesen Gedanken mit edlem Freimut vertritt, entbehrt für den Kenner der österreichischen Verhältnisse nicht eines eigenartigen Reizes im Hinblick auf die Vergangenheit und die hoffentlich schönere Zukunft. Mögen deshalb die Worte auch weit über den Kreis der Zuhörer am 23. Oktober 1915 auf fruchtbaren Boden fallen und sich die Leser nicht zu sehr am fremdwortreichen Gewand stoßen!

Wie William Stern in seiner Psychologie der frühesten Kindheit (1914) bisherige Feststellungen, die er und andere machten, zielsicher zusammenfaßt und einen ausgezeichneten, sorgfältigen Überblick über vorhandene Arbeiten bietet, so entwickelt auch der Gießener Universitätsprofessor Dr. Julius

Friedrich die Bedeutung der Psychologie für die Bekämpfung der Verbrechen (Hannover, Helwing, 1915. 4 Mk.) in gleich vorzüglicher Weise. Da der Verfasser aus dem Richterberuf zur Hochschule überging (S. 29 und 33) und auf vielseitige Tätigkeit zurückblicken kann (S. 15, 29, 45, 99, 116, 136 ff.), so weiß er aus eigener Erfahrung, daß die Vertreter des Rechtes gediegene psychologische Einsicht und Kenntnisse unbedingt nötig haben (z. B. S. 15, 33). Wenn auch allgemeine Lehrbücher der Psychologie, wie z. B. auch m. Besprechung von Joseph Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie (1915) erwähnt, die Bedürfnisse des Richters beachten und es sogar für seine Sonderwünsche zugeschnittene psychologische Darstellungen gibt (z. B. Otto Lipmann, Grundriß der Psychologie, 1914, und Dr. Otto Marbe, Grundzüge der forensischen Psychologie, München 1913, vgl. auch Anm. 2), so ist doch das Buch von Dr. F. keineswegs überflüssig; denn es verbindet sehr gediegenes psychologisches Wissen mit genauen Rechtskenntnissen. Diese Tatsache kommt auch darin zum Ausdruck, daß der Verfasser immer wieder auf außerdeutsche Verhältnisse hinweist, um auch durch die Gegenüberstellung Kritik zu üben (Amerika S. 76 und 85 ff. Europa: England S. 89 ff., Frankreich S. 38 und 90, Nordische Staaten (Dänemark und Norwegen) S. 90, Österreich S. 51, 70, 102, 107, Rheinmündungsstaaten (Belgien und Holland) S. 90, Schweiz S. 52, 70, 91, 103, 105 ff., 113 ff., 124). Auch die grundlegenden psychologischen Untersuchungen, soweit sie zur Aufgabe des Buches Beziehung haben, werden sorgfältig berücksichtigt. Meinem Plane entsprechend, nach Möglichkeit unter den verschiedenen im Zusammenhang gewürdigten Abhandlungen Beziehungen herzustellen, bemerke ich, daß Dr. F. auf Dr. Christian v. Ehrenfels (Anmerkung 222), Dr. Marbe (S. 10 ff., 27 ff., 35, 65, 85, 122, 351), Schuppe (vgl. Dr. Leonid Gabrilovitsch, Math. Denken, 1914, S. 58) verweist. Infolge des vielseitigen gediegenen Wissens ist Dr. F. sehr wohl berufen, neuere „Strafprozeß- und Jugendgerichtsentwürfe und die herrschende strafrechtliche Schuldlehre“ unter die prüfende Lupe zu nehmen, indem er das vorhandene Gute warm anerkennt (vgl. S. 5 ff., 12 ff., 42) und auch stets maßvolle wohlberechtigte Kritik übt (S. 4 ff., 41, 83, 93, 99, 136 ff., 143). Manchmal scheint eine leise Bitterkeit über unausrottbare Fehler durchzuklingen (S. 3 ff., 18). Doch im allgemeinen ist der Verfasser fest überzeugt (S. 53), daß bei unermüdlicher Arbeit von unten herauf bestehende Rechtsordnungen so weitherzig gehandhabt werden können, daß ihre Härten, ihr nicht immer gegebenes psychologisches Verständnis keinen allzu großen Schaden anrichten können. Weit entfernt, in den Bahnen kritikloser Anhänger Lombrosos zu wandeln (S. 84), vertritt Dr. F. doch den allein menschenwürdigen Grundsatz, daß man nach den Beweggründen der Tat (S. 45, 99, 116, 136 ff.), nach der Anlage und Umwelt des Unrechttuenden fragen muß, um zu erkennen, ob er mehr dem Arzte als dem Richter zur Behandlung übergeben werden müsse (S. 142, Anm. 206). Wie entschieden trotzdem der Schutz der Allgemeinheit vor krankhaften Trieben gefordert wird, zeigen besonders die Abschnitte über lebenslängliches Einsperren von Trinkern (S. 38) und der Beseitigung der Fortpflanzungsmöglichkeit bei bestimmten Gattungen von Verbrechern (S. 75 ff.),

wie auch bekannte Monisten fordern. Bei dieser scheinbaren Grausamkeit gegen den Betroffenen ergeben sich auch für ihn selbst unter Umständen körperliche Vorteile und vor allem Segen für die Umwelt, insbesondere für den Staat; denn die Kinder von solchen Anormalen beschäftigen fast immer die Gerichte oder füllen die Heilanstalten. Infolgedessen wird durch die verhütete Nachkommenschaft dem Staate Geld erspart. Dieses Bestreben kehrt auch in dem allgemeinen Leitsatz Dr F.s wieder, daß es in jeder Hinsicht richtiger und besser ist, Verfehlungen gegen Gesetze zu verhüten, als eingetretene zu bestrafen, da der Staat bei diesem Verfahren doppelten Vorteil hat: Weder braucht er für die „Gefallenen“ Geld auszugeben, noch an ihnen, die gute Steuerzahler sein könnten, im Falle sie bürgerliche Berufe in Freiheit ausübten, Einnahme zu verlieren (S. 62), Nützlichkeits- und allgemein sittliche Gründe und Rücksichten verknüpfen sich also bei jenem Verlangen. In derselben Richtung bewegt sich auch das über Willensfreiheit Gesagte (S 8, 14, 58, 63 ff, 117 ff, 123). Sie erkennt Dr. F. nur in bedingter Form an, indem der Wille „durch Vorstellungen, Gefühle, Triebe, Bewußtseinslagen, die er im Anschluß an Dr. Marbe annimmt (S. 35, 65, 125 ff., 131; vgl. auch Fortschritte der Psychologie S. 1, 6!), determiniert ist“ (S. 65). Manches, was Dr. F. über die Behandlung besonders der Jugendlichen vor Gericht auseinandersetzt, gilt mit einigen nötigen Änderungen auch für die Schule (z. B. S. 11, 17, 29, 37, 143 ff.). Doch in einem Punkte scheint mir der Verfasser etwas einseitig zu urteilen, wenn er den unbewußten Geschlechtstrieb beim Kinde stark betont. So entschieden ich auch den Gedanken, daß unsere Jugend sich viel mit geschlechtlichen Dingen beschäftigt und deshalb die geschlechtliche Aufklärung ihr möglichst frühzeitig geboten werden muß, seit Jahren in Wort und Schrift vertrete (z. B. Zeitschrift für Kinderpflege 5, 2; vgl. 1908 Nr. 2 und 1909, 4), diese etwas pessimistische Auffassung, welche auch Kinderärzte, darunter der treffliche Mannheimer Dr. Eugen Netter, vertreten, kann ich nach meinen Erfahrungen zu Hause und in der Schule nicht oder wenigstens noch nicht teilen. Doch ich will mich nicht in Einzelheiten verlieren, sondern noch kurz gedenken, daß das Buch auch kulturgeschichtliche Einzelheiten, die auch dem Psychologen wertvoll sind, geistreich einfügt (S. 10 ff., 20, 57, 60, 84, 121, 149 ff.). Zum Schlusse möchte ich noch einen Wunsch anfügen. Der Wert der Schöpfung Dr. F.s, der auch an der Kölner Handelshochschule segensreich wirkt, als Nachschlagewerk würde noch erhöht, wenn einerseits Eigennamen und Sachbegriffe, die immer wieder geschichtlich bestimmt werden (z. B. S. 1 ff., 8, 37, 123, 126 ff.), in einem Verzeichnis zusammengestellt und andererseits auch gesagt wird, auf welchen Seiten die zu den Einzelfragen angeführte Hauptliteratur zu suchen ist.

Die Untersuchung von Dr. Karl Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie (Bonn, Friedrich Cohen, 1916, Mk. 8) ist gleich der Arbeit des Wiener Prof. Dr. E. Löw ein ausgesprochenes Kampfbuch; denn der Verfasser glaubt, daß die bisherige Meinung über vorsokratische Philosophen, besonders Parmenides, Xenophanes, Heraklit, Pythagoras und ihren Kreis, vielfach irrig sei, weil sie von

unrichtigen Voraussetzungen ausgehe, indem die Philosophen nicht aus sich selbst und ihrer unmittelbaren Umgebung erklärt (S. 4, 62, 74, 78, 130, 134, 156, 164, 202), sondern andere Quellen, die ungehörige Vorstellungen hineinmengen, herangezogen (S. 68, 71, 256 ff.) und vor allem die Verhältnisse durch die einseitige Brille des Aristoteles (S. 168) oder des Theophrast, der auch mißverstanden wird (S. 205, 257), gesehen wurde, so daß mit Notwendigkeit verschobene Bilder entstanden. Wie ist dieses Verfahren zu erklären? Die vorhandenen geringen Bruchstücke der in Frage stehenden Griechen wurden von den Überliefernden nicht aufbewahrt, um die Lehre der Philosophen zu zeichnen, sondern aus bestimmten Kampfabsichten, so daß sich auch daraus Unrichtiges ergibt, wenn nicht scharfe Quellenprüfung einsetzt (S. 36, 45, 49, 158 f., 164 f.). Auch gingen die Angaben durch verschiedene Hände; infolgedessen konnte jede neue Wiederholung bzw. Auszug zu Änderungen führen, im Falle der Benützer nicht sehr sorgfältig war (S. 172), wie wir täglich erfahren, sobald wir Entwürfe selbst abschreiben oder abschreiben lassen. Zu den sachlichen Gründen gesellen sich sprachliche; denn die Ausdrucksweise der fraglichen Philosophen erschwert ein leichtes Eindringen sehr (S. 4 und 217). Wegen dieser verschiedenen Ursachen kamen bearbeitende Gelehrte auf ein falsches Geleise. Nachdem sie aber auf denselben waren, mußten sie sich, wenn sie in der eingeschlagenen Richtung fortfuhren, selbstverständlich immer mehr vom Ausgangspunkt entfernen (S. 61, 175), schon um kühne Vermutungen zu stützen (S. 29 und 35). Die Namen jener Gelehrten, deren Verdienste der Verfasser gelegentlich auch voll anerkennt (S. 20), haben in der wissenschaftlichen Welt einen guten Klang; denn es sind vor allem Diels (5 f., 11 f., 26, 40, 117, 178), Gomperz (S. 28, 62, 82), Wilamowitz (S. 5, 407), Zeller (S. 3, 28, 117, 184, 256 f.). Deshalb glaubte ich es ihnen schuldig zu sein, zu erklären, wie sich ihre Auffassung wahrscheinlich bildete, indem ich zum Teil Ausführungen von Dr. R. benützte. Daß jene früheren Ansichten in ihrem ganzen Umfang zu halten sind, bezweifle ich. Hoffentlich entgehe ich dem Verdachte, leichtherzig dem Neuen zuzustimmen, weil es dem Alten widerspricht, oder allzu starr am Bisherigen festzuhalten, da ich selbstverständlich auch gegen Dr. R. Bedenken nicht unterdrücken kann; denn auch er scheint mir — trotz gesunder Selbstkritik (S. 87 f., 119, 180) — nicht nur gegenüber dem Texte zu persönlich oder — wie er sagt — „gewalttätig" zu sein (S. 38, 87 Anmerk., 164, 246), sondern auch unbewiesene (S. 73 Anm. 1, 157, 161, 183 Anm. 1, 189, 242, 255) oder widersprechende Behauptungen (S. 201 und 240) über das Auftreten religiöser Triebe aufzustellen. Doch ich will nicht meine Meinung irgendwie in den Vordergrund rücken, sondern kurz darlegen, was und wie Dr. R. erschlossen hat. Selbstverständlich ist er ausgesprochener Gegner des Klassizismus (S. 1) und verfolgt die neueren Grundsätze der Quellenprüfung (vgl. auch m. Ber. über Dr. Eleutheropulos, die Philosophie usw., 1915). Das Verfahren Dr. R.s, welches sich in sprachlicher und sachlicher Beziehung äußert, kann ich natürlich nur durch einige Beispiele kennzeichnen. Um eine vielumstrittene Stelle zu retten, gebraucht er den glücklichen Namen „Irreal der Höflichkeit" (S. 7 ff.), allerdings bezweifelt er seine Auffassung, die — nebenbei gesagt — auch bei Dr. Willmann, Propädeutik (2, 21 Anmerk.),

angewendet wird, sofort wieder (S. 7, 25). Durch seine Deutung will Dr. R. beweisen, daß das Gedicht des Parmenides einheitlicher sei, als man bisher annahm (S. 10, 32, 51 f., 89). Damit der Verf. seine Ansicht bekräftige, setzt er sich auch mit der Überlieferung auseinander und nennt die Quellen, — Clemens, Simplikios und einen Unbekannten für Parmenides und Xenophanes (S. 37 f., 44 f., 48 f., 92 f., 148 f., 163, 170 ff.), dazu Censorinus, Hippolyt, und Plutarch (S. 158, 164) für die anderen — zuverlässiger als andere Forscher vor Dr. R. (S. 89 ff., dagegen 94 Anmerk.). Die auf den verschiedenen Wegen gewonnenen Ergebnisse lassen sich in einigen Sätzen, die ich nach der Art der sogenannten Doktorthesen möglichst mit den Worten des Verfassers anführe, zusammenstellen. „Die Überlieferung zwingt dazu an Stelle des Mystikers Xenophanes den Dialektiker zu setzen (S. 100). Er ging von etwas anderem als Gott aus, nämlich von dem ὄν (S. 102, vgl 89, 100, 152 — etwas abweichend S. 52). Bei X. findet sich eine reichere dialektische Kunst als bei Parmenides (S. 104).“ Auch daraus folgert der Verf., „daß die bisherigen Ansichten über Lehrer- und Schülerverhältnis zwischen beiden umzudrehen seien (S. 89, 100 ff., 125 f., 152, 221, 229). X. steht zwischen P. und Melissos (S. 110), welcher die Trüglichkeit der Sinne betont (S. 245). P., der keinen Wunsch kennt als Erkenntnis, keine Fessel fühlt als seine Logik, den Gott und Gefühl gleichgültig lassen, so sehr, daß es uns befremden will, erweist sich als Vorgänger Heraklits und nächster Nachfahr Anaximanders (S. 256). Heraklit ist um 470 herabzurücken (S. 221), beeinflußt nicht den Empedokles (S. 238), hat keine ausgeführte Kosmogonie hinterlassen (S. 173) und ist nicht der Vater des Gedankens vom ewigen Fluß (S. 169, 206, 220, 241, 244 ff.), sondern dieser findet sich zusammen mit dem erkenntnistheoretischen Grundgedanken, von dem aus auch der Lehre des Heraklit beizukommen ist (S. 217, 219 f.), erst bei dem Herakliteeren (S. 245). Pythagoras ist weder ein großer Philosoph noch ein großer Mathematiker (S. 233, 241).“ Zu diesen Sätzen im einzelnen Stellung zu nehmen, ist selbstverständlich nicht Aufgabe eines kurzen Berichtes; das Wort haben vielmehr in erster Linie diejenigen, gegen deren Ansichten Dr. R. sich wendet. Auf den Ausgang des Ringens darf man gespannt sein und auch darauf, was der Verfasser zu einigen angedeuteten Fragen, für die er Sonderuntersuchung sich vorbehält, zu sagen hat (z. B. S. 33, 248). Auch durch ein Inhaltsverzeichnis regt er zum Weiterschürfen an, wenn er auch einzelne wichtige Ausdrücke und Begriffe nicht erwähnt, z. B. ägyptisch (S. 148), archaische Technik (S. 55, 59, 171), Dualismus (S. 118, 122), Flußlehre (siehe oben), Kugelform der Erde (S. 96, 116, 146 f., 255), Kulturgeschichte (z. B. S. 126 ff.: Stellung des Rapsoden, 142 ff.: Versteinerungen und Sonnenfinsternis), Metaphysik (S. 68, 79, 88, 93, 147), Mikrokosmos (S. 227), Moralphilosophie der römischen Kaiserzeit (S. 207), politische Verhältnisse (S. 157), Psychologie (S. 19, 23, 193), religiöse Triebe (S. 201, 240, 255), Schuld und Sühne (S. 197), Urfeuer (S. 162), Weltkarten (S. 147), Weltgericht und -brand (S. 163, 168 ff., Wendekreise (S. 148). Durch derartige Ergänzungen, welche mit der unmittelbaren Aufgabe z. T. in loserem Zusammenhang stehen, werden solche Sonderuntersuchungen noch besonders wertvoll auch für scheinbar weitab liegende Forschungen.

Bergzabern. Dr. Jegel.

Friedrich Jodl, Vom Lebenswege. Gesammelte Vorträge und Aufsätze in zwei Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Börner. I. Bd. Stuttgart und Berlin. Cotta 1916. XIII und 553 S. M. 14,50; geb. M. 17,50.

Wer einen besonderen Reiz darin findet, die Bilder großer Persönlichkeiten, die uns in ihren Grundzügen längst vertraut sind, im Spiegel einer charaktervollen Denkerseele wiederzuerblicken, darf von Jodls Aufsätzen Anregung und reichen Genuß erwarten. Die Reden und Abhandlungen des im Jahre 1914 verstorbenen Wiener Philosophen, die uns hier vorgelegt werden, entstammen den Jahren 1879—1913. Daß es zum Teil Gelegenheitsschriften sind, beeinträchtigt nicht ihren bleibenden Wert; und auch, wo sich die Erörterung an Bücher anschließt, die längst überholt sind, erhebt sich die Darstellung überall zu allgemeinen und höheren Gesichtspunkten. Obwohl die scharf ausgeprägte Weltanschauung des Verfassers, ein positivistisch und entwicklungsgeschichtlich begründeter Monismus, deutlich hervortritt, hindert sie ihn nicht, auch anderen Gedankenrichtungen gerecht zu werden. Von Spinoza an durchwandern wir fast den ganzen Weg der neueren Philosophie bis auf ihre jüngsten Erscheinungen wie Wundt und Mach. Während einzelne Aufsätze ein Gesamtbild des behandelten Denkers geben, heben die meisten einzelne Seiten und Probleme besonders hervor, wobei der Nachdruck auf ethischen und religionsphilosophischen Fragen liegt.

Bei Spinoza beleuchtet J. das Mißverhältnis, das zwischen der Darstellung und dem Gedankeninhalt seines Philosophierens besteht. „Es ist, als ob hinter einem in Stein gemeißelten Bilde ein lebendiges Menschenantlitz sichtbar würde.“ In dem für den oberflächlichen Blick so festgefügten System weist der Verf. mannigfaltige innere Gegensätze und unausgeglichene Widersprüche nach. Er zeigt, daß sich bei Spinoza „mit dem kühnsten Radikalismus des Denkens eine hohe Idealität praktischer Weltansicht verbindet.“ Den Zwiespalt zwischen reinem Naturalismus und Pantheismus erklärt er in der Weise, daß er die naturalistische Denkart als den persönlichen Faktor, als die innerste Richtung von Spinozas eigenem Lebensgefühl auffaßt, während er in den theologisch pantheistischen Einschlägen die zeitliche Bedingtheit des Systems und seine Abhängigkeit von der neuplatonischen, scholastischen und jüdischen Religionsphilosophie sieht. Denn auch Spinoza war ein Sohn seiner Zeit. „Gerade dieser Einsame zeigt, wie unmöglich es ist, gleichsam im luftleeren Raum zu philosophieren, wie allgegenwärtig jener geistige Äther ist, mit dem Gedanken der Vorzeit uns umgeben.“ Rousseau wird (im Anschluß an Möbius) im Lichte derPathologie betrachtet und seine Verschiedenheit vom Geiste der französischen Aufklärung wie seine nahe Verwandtschaft mit dem deutschen Geistesleben betont. Der Aufsatz über „Goethes Stellung zum religiösen Problem“, ein Muster knapper und doch tief greifender Darstellung, setzt Goethes Persönlichkeit in Zusammenhang mit der

gesamten religiösen Bewegung seiner Zeit und zeigt zugleich die weltumspannende Weite seines Geistes, in der widerstreitende Ansichten ihren Platz behaupteten und doch in höherer Sphäre ihre Versöhnung fanden. Die inneren Beziehungen Goethes zu Kant sucht J. auf ihr richtiges Maß zurückzuführen. „Kantianer war er nie, konnte er nie sein. Vor seinem Geiste standen die Umrisse einer Weltanschauung, die er selbst freilich nur dichterisch zu ahnen, nicht wissenschaftlich zu gestalten und methodisch zu erweisen vermochte, zu der sich aber, wenn sie einst im anbrechenden Jahrhundert ihren Prometheus findet, das Kant'sche System verhalten wird wie Morgennebel zu hellem Sonnenlicht.“ So erscheint Goethes „zugleich universelle und einheitliche Weltanschauung” für die Gegenwart und Zukunft weit fruchtbarer als der Dualismus in Kants System, das J. als Versuch einer Vermittlung zwischen Glauben und Wissen bezeichnet. Von seinem Standpunkt aus lehnt J. die metaphysische Richtung in Kant ab und läßt ihn nur als Kritiker und „Vater des Positivismus und Agnostizismus“ gelten. Aber trotzdem findet er wahrhaft poetische Worte für den auf Kants Boden gewachsenen Idealismus Schillers. Wie bei Goethe so wird auch Schillers Wesen und Streben in kurzen, erschöpfenden Zügen erfaßt und besonders seine Stellung zwischen Griechentum und Kant unterstrichen. Schillers philosophische Lyrik erklärt J. geradezu als das Erzeugnis der Spannung zwischen diesen beiden Geisteswelten. Die abweisende Haltung des Dichters gegenüber der historischen Religion lag J.s Anschauungen nahe. Aber auch die ethisch-ästhetische Weltanschauung, nach der das Schöne als Übergangsstufe zum Sittlichen gilt, weiß er in ihrer relativen Gültigkeit zu würdigen. In dem Aufsatze „J. G. Fichte als Sozialpolitiker“ stehen wir dem sehr zeitgemäßen Thema des geschlossenen Handels- und Sozialstaates gegenüber. Freilich sehen wir diese Gedanken Fichtes, „die man als ein prophetisches Programm der Wirtschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts bezeichnen könnte“, infolge der Erfahrungen der Gegenwart mit andern Augen an, als es vor 20 Jahren möglich war. Für J. war der Sozialstaat eine Idee, die sich selbst vernichtet: statt des unendlichen Fortschritts, den Fichte sonst für die Tätigkeit des Ich als wesentlich annimmt, setzt er hier eine absolute Lösung fest und befürwortet die strengste Beschränkung aller freien Tätigkeit durch den Staat. Mag J. auch von seinem entwicklungsgeschichtlichen Standpunkte dem Werte der Fichteschen Gedanken nicht voll gerecht werden, seine Bedenken gegen den Staatssozialismus verdienen gerade heute wieder Gehör. Während Schelling in einem Artikel für die Allgemeine Deutsche Biographie mehr enzyklopädisch behandelt wird, erhebt sich der Aufsatz über Schopenhauer zu einem starken, persönlichen Bekenntnis gegen alle metaphysische Spekulation; und die Hoffnung auf eine Zeit, „in der man den morbiden Zug, der durch dieses System geht, fühlen“ wird, ist wohl schon erfüllt. Weniger als bisher können wir J. in der Schätzung Feuerbachs folgen, dem er

als einem Geistesverwandten fünf Aufsätze widmet, wobei freilich manche Wiederholungen vorkommen. Die Entwicklung von Kant zu Feuerbach, in dem J. den „geistigen Erben Kants und Vollender seines kritischen Reinigungswerkes“ sieht, erscheint uns heute als ein Abweg. erblicken wir doch die Hauptleistung Kants in der endgültigen Vernichtung des Materialismus. Auch gilt die Ansicht Feuerbachs, daß man die Religion durch psychologische Auflösung ihrer Begriffe wegerklären könne, wohl nur noch in Kreisen der Halbbildung. Freilich wird es immer Menschen geben, die wie Feuerbach anstelle des „phantastischen Scheinwesens der Religion und Theologie“ ein rein anthropologisches Kulturideal annehmen und in ihm ihr Genüge finden; aber die Menschheit als Ganzes wird immer wieder eine Transzendenz, in welcher Form es auch sei, fordern. Trotz solcher Widersprüche aber folgt man der eigenartig bedeutenden Entwicklung Feuerbachs, wie J. sie darstellt, mit Anteilnahme; und indem die geistigen Bestrebungen des Philosophen mit der ganzen revolutionären sozialen wie religiösen Bewegung der Zeit in Beziehung gesetzt werden, entsteht ein Bild der geistesgeschichtlichen Lage um 1848. Im Zusammenhange mit Feuerbach und der gesamten Zeitgeschichte wird auch die Persönlichkeit D. Fr. Strauß' gewürdigt. Auch bei dem Verfasser des „Alten und neuen Glaubens“ „eine geschlossene naturalistische Weltansicht, in welcher für die Phantasmagorien der Religion kein Raum ist, andere geistige Inhalte, Wissenschaft und Kunst an die Stelle dieser Lebenshilfe der Vergangenheit treten und der Begriff der Vorsehung durch die wachsende Technik der Kulturordnung ersetzt wird.“ Auch Grillparzer wird — namentlich was seine Kritik der spekulativen Philosophie und der Theologie angeht — von Kant, mit dem man ihn wohl in Verbindung gebracht hat, in die Nähe Feuerbachs und auch Goethes gerückt. In der Seele des Dichters war nach J. ein beständiger Widerstreit zwischen einer stark skeptischen Verstandesanlage und der unbeirrbaren Sicherheit gewisser Gefühlstatsachen, die von jeder logischen Begründung unabhängig schienen. Seine Stellung zur Gottesidee wird als Agnostizismus gekennzeichnet und am deutlichsten durch Grillparzers eigene Worte ausgedrückt: „Ohne Ahnung vom Übersinnlichen wäre der Mensch allerdings Tier; eine Überzeugung davon ist aber nur für den Toren möglich und für den Entarteten notwendig.“ In einem glänzend geschriebenen Aufsatz über das „Nietzscheproblem“, der schon durch die Form der Darstellung dem Leser einen Genuß bietet, werden besonders Nietzsches soziale Ideen und ihr verderblicher Einfluß auf das heranwachsende Geschlecht besprochen. Obwohl der soziale Zukunftsoptimismus in mancher Hinsicht verwandte Saiten in J.s Denken berühren mußte, wird Nietzsche doch weit schroffer zurückgewiesen als etwa Stirner, der sich als ein freilich verirrter Jünger Feuerbachs noch einer gewissen Sympathie erfreut. Was einen so streng wissenschaftlichen und sachlichen Denker wie J. bei Nietzsche vor allem abstoßen mußte, ist seine ausschweifend

phantastische, ruhelose Denkart. Nietzsches Moral- und Sozialtheorie ist für J. ein „Anachronismus, die schal gewordene Kost des alten Manchestertums und der Darwinschen Sozialwissenschaft mit geistreichen Zieraten noch einmal aufgewärmt.“ Das deutsche Volk hat bessere Geistesführer: „Schiller hat das Nietzscheproblem vorschauend gelöst, als er sagte: Nur zwei Tugenden gibts. O, wären sie immer vereinigt! Immer die Güte auch groß, immer die Größe auch gut.“ — Die wenigen hier hervorgehobenen Gedanken können natürlich nur eine schwache Vorstellung von dem reichen Inhalte der Abhandlungen und dem Geiste, der sie durchweht, geben. Fügen wir aber noch hinzu, daß weiterhin auch Darwin, Spencer, Tolstoi, Johannes Huber, A. Spir, Wundt, Mach, Ostwald und anderen eigene Aufsätze gewidmet sind, so ist damit wenigstens angedeutet, welche Persönlichkeiten die Aufmerksamkeit unseres Denkers auf seinem „Lebenswege“ besonders angezogen haben. Außerdem enthält der Band noch einige Arbeiten, die „Probleme der Weltanschauung“, vorzugsweise das Kausalproblem behandeln. Auch hier zeigt sich die klare, gemeinverständliche Darstellung und eine stilistisch so fein geschliffene Form, wie sie in philosophischen Schriften nicht allzu häufig ist. Zwar kein heißes Ringen um eine Weltanschauung erleben wir hier; nirgends wird versucht, in die letzten, dunklen Tiefen der Probleme hinabzutauchen. Aber innerhalb der selbstgesteckten Grenzen bewegt sich das Denken mit einer unbeirrbaren Folgerichtigkeit und reifen Selbstsicherheit, die auch dem Gegner Achtung und Bewunderung abgewinnt. Und so kann man auf Jodl selbst die Worte anwenden, die er von Gizycki sagt: „Man kann sich in vielem von seinen Meinungen entfernen; aber man kann nur wünschen, daß ein so hohes Maß von intellektueller Ehrlichkeit, selbstloser Hingabe an ideale Ziele und begeistertem Glauben an die Zukunft der Menschheit recht allgemein werden möge.“

Paul Sickel.

Archiv für Philosophie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie.
Neue Folge. XXIV. Band, 4. Heft.

IX.

Zu Demokrits Wanderjahren.

Von
Robert Eisler, Feldafing.

I.

Die Feststellung bezeichnender babylonischer Astrologenfachausdrücke bei Demokrit (s. o. S. 52 ff.) kann nicht ohne Einfluß bleiben auf die Beurteilung jenes merkwürdigen autobiographischen Bruchstücks bei Clemens von Alexandria[1]), dessen Echtheit Theodor Gomperz (Wien. Sitz.-Ber., ph.-h. Cl. 52, S. 23) ebenso entschieden vertreten hat, als Diels sie (FVS² p. 728) hartnäckig bestreitet. Alle acht Gegengründe, die Diels gegen Gomperz vorgebracht hat, lassen sich unschwer entkräften:

Zunächst ist es sicher unzutreffend, wenn Diels a. a. O. sagt: „die *Βαβυλώνιοι λόγοι* werden von Clemens Alexandrinus dahin charakterisiert, daß sie eine Übersetzung der Stele des Akikaros seien, also eines Chaldäers, der seine Weisheit auf einer Säule aufgeschrieben hatte". Der gelehrte Kirchenvater oder seine Vorlage redet ja hier gar nicht von einer *Βαβυλώνιοι λόγοι* betitelten Schrift des Demokrit, sondern beschuldigt ihn — einem *λέγεται* folgend — *τοῖς ἰδίοις συγγράμμασιν*, d. h. seinen eigenen Schriften „die Babylonischen Sittensprüche" — *τοὺς Βαβυλωνίους λόγους ἠθικούς* — einverleibt zu haben (*συντάξαι*), die er bloß von der Achikarstele heruntergelesen und übersetzt habe.

[1]) Strom. I 15, 69 p. 356, 357 P.; Diels, FVS² p. 439 No. 299: Pythagoras, Eudoxos und Platon seien Schüler der Barbaren: *Δημόκριτος γὰρ τοὺς*

Diese *Ἀκικάρου στήλη*, aus der der große Demokrit alexandrinischen Plagiatschnüfflern zufolge einen Teil seiner berühmten, vielfach durch Florilegien bis heute erhaltenen *γνῶμαι* (FVS² No. 35—298) geschöpft haben soll, ist nun durchaus keine fingierte Quelle, sondern eine nach dem Zeugnis der Papyrusfunde von Elephantine tatsächlich schon zur Zeit Demokrits in aramäischer Fassung in Ägypten sehr beliebte, mit Sinn- und Sittensprüchen, Rätseln und Fabeln aller Art überladene erbauliche Rahmenerzählung von König Senacheribs des Assyrers weisem Vezir Achikar und dessen bösem Pflegesohn Nadan, die schon Theophrast zu seinem bei Diogenes von Laerte V 20 erwähnten Dialog *Ἀκίχαρος*[1a])

Βαβυλωνίους λόγους ἠθικοὺς [*Ἑλληνικοὺς* oder *οἰκείους**)] *πεποίηται· λέγεται γὰρ τὴν Ἀκικάρου στήλην ἑρμηνευθεῖσαν τοῖς ἰδίοις συντάξαι συγγράμμασιν· κἄστιν ἐπισημήνασθαι παρ' αὐτοῦ· τάδε λέγει Δημόκριτος' γράφοντος· καὶ μὴν περὶ αὐτοῦ* (scil. *γράφει*), *ᾗ σεμνυνόμενός φησί που ἐπὶ πολυμαθίῃ· ἐγὼ δὲ τῶν κατ' ἐμαυτὸν ἀνθρώπων γῆν πλείστην ἐπεπλανησάμην ἱστορέων τὰ μήκιστα καὶ ἀέρας τε καὶ γέας πλείστας εἶδον καὶ λογίων ἀνδρῶν πλείστων ἐπήκουσα καὶ γραμμέων συνθέσιος μετὰ ἀποδείξεως οὐδείς κώ με παρήλλαξεν οὐδ' οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι ἀρπεδονάπται· σὺν τοῖς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἐπ' ἔτεα πέντε***) *ἐπὶ ξείνης ἐγενήθην· ἐπῆλθον****) *γὰρ Βαβυλῶνά τε καὶ Περσίδα καὶ Αἴγυπτον τοῖς τε μάγοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητεύων.*"

*) So richtig Diels (*ἰδίους* Cobet), aber das Wort ist nicht an Stelle des ganz unanstößigen, auf die Achikarsprüche trefflich passenden *ἠθικούς*, sondern nachher einzufügen (vgl. Smend, ZaWBeih. XIII 67,).

**) So richtig Diels S. 727 nach Diodor I 98, 3 cf. FVS² p. 230 I 17. Bei Clemens steht unsinnigerweise *ὀγδώκοντα*, ebenso Euseb. b. Sozom. h. eccl. II 24 infolge der Verwechslung des milesischen alphabetischen Zahlzeichens $\pi = 80$ mit der akrophonischen Abkürzung (sog. herodianischen Ziffer) $\pi = \pi\acute{\varepsilon}\nu\tau\varepsilon$.

***) *ἐπῆλθε* Hss. bei Clemens, aber wahrscheinlich geht das Zitat bis *μαθητεύων*, denn Clemens will die Benutzung babylonischer Sittensprüche durch Demokrits Selbstzeugnis wahrscheinlich machen.

1a) Studemund hat in seiner Abhandlung über das römische Mosaik von Trier, in dem der Syrer (Nöldeke, a. u. Anm. 2 a. O. S. 24) Mannus den ACICAR neben Homer, Arat, Kadmus, Thamyris, Hyagnis und den neun Musen dargestellt hat (Jahrb. d. k. deutsch. archaeol. Instit. V S. 2), auch den *Ἀκίχαρος* des Theophrast als unterschoben hinstellen wollen. Es darf eben nicht wahr sein, daß Griechen auch schon vor der Gründung der alexandrinischen Bibliothek orientalische Überlieferungen gekannt und benutzt haben, als ob nicht schon Plato „phoenikische Erfindungen", iranische Apokalysen, wie die Erzählung des Er u. dgl. mit Vorliebe in seine Dialoge eingeflochten hätte!

(FVS² p. 727 zu 439s) angeregt hat, die also im vierten vorchristlichen Jahrhundert bereits griechisch — wenn auch wohl erst mündlich — im Umlauf war[1b]), im Buch Tobit erwähnt ist, in der byzantinischen Aesoplegende, in „1001 Nacht" fortlebt und in arabischer, syrischer, aethiopischer, griechischer, armenischer, slavischer, rumänischer Fassung heute noch erhalten ist.[2]) Wenn Clemens von einer στήλη des Achikar spricht, so muß er eine Fassung dieses heidnisch-altaramäischen[2a]) erbaulichen Romans gekannt haben, in der sich der Erzähler nach einer gerade in dieser Schriften-

1b) Sollte es damals schon einen schriftlich aufgezeichneten griechischen Ἀχίκαρος gegeben haben, so wäre dieses Volksbuch und nicht die Bibel der LXX die älteste griechische Übersetzung einer fremdsprachigen Schrift. Das ist doch kaum wahrscheinlich. Als Träger mündlicher Überlieferung kommen schon damals hellenisierte Orientalen in Betracht, wie die Nachricht des Klearch von Soloi (um 320 v. Chr.; bei Joseph. c. Ap. I 22) über das Zusammentreffen des Aristoteles mit einem griechisch sprechenden Juden bezeugt. Man beachte, daß an dieser Stelle die Juden, sowie von Posidonios an der unten 2a) a. Strabostelle mit den indischen „Gymnosophisten" in einen Topf geworfen werden.

2) Vgl. den Artikel ‚Achikar' von M. Lidzbarski in der Hastings'schen Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. I. Über die altaramäische Fassung — Erstausgabe von Ed. Sachau, aram. Papyri von Elefantine, Berlin 1908, S. 147 ff.; nach Sachau S. 182 ist der Papyrus um 407 v. Chr. geschrieben — vgl. Nau, L'histoire d'Ahikar, Paris 1909; Th. Nöldeke, Untersuchungen zum Achikarroman, Abh. k. Gött. Ges. d. Wiss. ph.-h. Cl. XIV 1913; Lidzbarski, Ephem. f. semit. Epigr. III 253; Diels in den Nachträgen p. XII des Registerbandes; Br. Meißner, Das Märchen vom weisen Achiqar, Das Alte Orient XVI 2, Leipzig 1917, S. 19 ff.

2a) Vgl. Lidzbarski, Theol. Lit. Zeit. 1899 Sp. 608 f.; Ephem. f. sem. Epigr. I 259 — Posidonios (bei Strabo XVI 2, p. 762 cf. XVI 1, p. 739; Smend, Beih. XIII 1908 der Zeitschr. f. at. Wiss. S. 66 1) weiß von einer besonderen Volkstümlichkeit des Achikar in Borsippa zu melden, wo eine bestimmte Sekte der Chaldäer so auf ihn schwöre, wie die Juden auf Moses. Dort, in der Schwesterstadt von Babylon, wird der Roman auch tatsächlich in der Zeit zwischen dem 5. Jahrh., wo er schon in Ägypten gelesen wird, und der Zeit um 675 v. Chr., wo die Handlung spielt, entstanden sein, kaum vor der Perserherrschaft — von 538 an —, wo erst die Assyrerkönige Babylons zu Märchengestalten der Vorzeit werden konnten. So urteilt auch Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elefantine, Leipzig 1912, S. 107. Nöldeke a. a. O. S. 6 hält ihn für wenig später als Sancherib, weil ein urkundlich bezeugter, später kaum mehr bekannter Hofbeamter dieses Königs, Nabušumiškun, darin auftritt. — Wer mit Nöldeke S. 23 an der überlieferten Lesart *Βοσποοηνοί* für *Βορσιππηνοί* bei Strabo festhalten will, darf nicht an „nordische Bar-

gattung beliebten Einkleidungsweise[3]) auf eine inschriftliche Quelle[3a]) berief. Ja, der Fund einer aus der Zeit des Clemens Alexandrinus stammenden, wahrscheinlich im Schulunterricht verwendeten Marmortafel mit den „Sprüchen der sieben Weisen (gesammelt?) von Sosiades“[4]) in Kyzikos[5]) legt die Annahme nahe, daß im jüdisch-hellenistischen[6]) und im christlichen[6a])

---

baren“, sondern an die bosporenischen Juden- und Hypsistarierkolonien (Gruppe, Hdb. 1603₇) denken. — Die Lesart *Βοστορηνοί* der Epitome würde auf die im Alten Testament (Ob. 8, Jerem. 49₇ cf. Amos 1_{12}) berühmten Weisen von Theman-Bostra führen. Die Entdeckung neubabylonischer Keilschriftfragmente eines Achikarromans würde mich weniger verblüffen, als seinerzeit Lidzbarski nach eigener Aussage der Papyrusfund von Elefantine.

3) Vgl. z. B. die vulgär-epikureische angebliche Grabschrift des Sardanapal „ede, lude, bibe / Cum te mortalem noris, praesentibus exple / Delitiis animum, post mortem nulla voluptas / namque ego sum pulvis, qui nuper tanta tenebam, haec habeo, quae edi, quaeque exsaturata libido / hausit et illa manent / multa et praeclara relicta / Hec sapiens mortalibus est documentum“ in einem St. Pauler Valerius Maximus Codex (Eisler, illum. Hss. von Kärten, Leipzig 1907. S. 79 oben): Vers 1 u. 2 bei Behrens. Poetae lat. min. V No. 408 unter dem Namen des Epikur; die zwei vorletzten Verse Cicero. Tusc. V 101; griech. bei Plutarch, de Alex M. fort. aut virtute c. 9. f. 330: Jahns Jbb. f. Philol., Suppl. III, 1834, S. 126—130: J. G. Hubermann, Die Grabschrift des Sardanapal: gleichnamiges Bresl. Progr. von Niese, Sommer 1880: Ed. Meyer, Forsch. I S. 203.

3a) Vgl. Smend a. a. O. S. 67: „die ‚Vita Aesopi‘, die in dem betreffenden Abschnitte eine Nachbildung des Achikarromans ist, erzählt von einer goldenen Bildsäule, die der König von Babylon dem Aesop errichten ließ (R. Harris, F. C. Conybeare, A. Smith Lewis, the story of Achikar. London 1898, p. 124 a. E.). Von einer „στήλη“ des Aesop in Delphi redet die Vita Aesopi am Schluß. Es ist nicht unmöglich, daß das bei Clemens gemeinte Akikarosbuch von einer Stele des Akikaros in Babel oder Ninive“ — oder Borsippa! — „redete“. Bildsäule und Schriftstele kann ein und dasselbe sein, denn babylonische Bildnisstelen sind oft über die ganze Darstellung hin mit Keilschriftzeichen bedeckt.

4) Im wesentlichen gleich Stob. Floril. I 73. Diels FVS² p. 520 Anm. zu Z. 8.

5) F. W. Hasluck, Journ. Hell. Studies 27 (1907) S. 62 ff.: eine zwischen 29 und 35 cm lange, 20 cm breite, 8 cm dicke Platte aus gelblichem Marmor mit Dübellöchern — zur Befestigung an einer Wand — an beiden Rändern. Wohl zu früh resignierend, meint H., „its purpose will probably never be known“. Vgl. O. Hense, Berliner phil. Wochenschr. 1907, 765 ff.

6) Der heidnische Achikarroman ist sehr früh jüdisch bearbeitet worden, so daß der Weise — ähnlich dem Mardochaeus des Estherbuches — zum hochverdienten Hausjuden des Assyrerkönigs wird und in seine

Schulbetrieb, in dem Clemens ja mitten drinnen stand, eine ähnliche Schulwandtafel oder στηλή mit den Achikarsprüchen und vielleicht kleinen Darstellungen der ganzen Geschichte nach Art der „tabula Iliaca" oder dgl. üblich war.[6aa]) Wenn auf einer solchen Schulübungstafel echte Gnomen des „Demokrates" dem Achikar in den Mund gelegt worden wären, könnte man das bei der Leichtbeweglichkeit solcher oft als ἀδέσποτα herumvagierender Gedankensplitter nicht weiter merkwürdig finden. Daß das Umgekehrte wirklich geschehen ist, und typische, als solche bezeugte Achikarsprüche in Gnomologien u. dgl. unter dem Namen des Demokrit[6aaa]) umliefen, hat Cornill schon 1875 in seiner Doktordissertation[6b]) an einem bei Schachrastani als Demokritgnome angeführten Spruch des aethiopischen Achikar gezeigt. Rendell Harris a. a. O. p. XLIII hat diese Beobachtung auch schon richtig zur Erklärung der fraglichen angeführten Clemensstelle herangezogen. Seither hat Smend a. a. O. S. 68 ff. noch zwei weitere „Demokrit"-sprüche bei Schahrastani im syrischen, arabischen, armenischen Achikar aufgefunden, den „ohne Gewähr" (FVS² 444 Z. 25) bei

Reden und Taten scharfe Spitzen gegen das Heidentum einflicht, z. B. in Ägypten eine heilige Katze prügelt (Smend p. 84; anders Nöldeke S. 28). Sicher ist der griechische Achikar das Werk alexandrinischer Juden, daher die Erwähnung im Buch Tobit. Über einen Achikarspruch im Talmud, Baba Bathra 98b s. Nöldeke S. 14_1 nach Epstein und Halévy.

[6a]) 2. Petr. 2_{22} b geht auf einen Achikarspruch zurück (Smend a. a. O. S. 75), der dem von Clemens Alex. im „Protreptikos" 92, 4, p. 68_7 erwähnten Frag 147 des Demokrit (FVS² p. 411, Z. 1—7) genau entspricht.

[6aa]) Schon in den ägyptischen Schulen des Neuen Reiches war ja „eine Sammlung hübscher, frischer Weisheitssprüche gebräuchlich", Erman, Die Hieroglyphen, Berlin-Leipzig 1917, S. 89. Vgl. desselben Verfassers „Ägypten und ägyptisches Leben," Tübingen 1885, 1 S. 446, über die in den Schulen immer wieder abgeschriebenen, alten Weisen in den Mund gelegten Sitten- und Anstandsregeln, die Sprüche des Ptachhotep und des Kagemne im Papyrus Prisse; Lehren des Dawuf in den Papyri Sallier 2, Anastasy 7; Lehren des Amenemhat ebenda und in dem Papyrus Millingen und in einem Berliner; Sprüche des ʻEney, Papyrus von Bulaq, Berliner Schreibtafeln. Ebensolche jüdische Schulbücher sind die Sprüche Salomonis, des Jesus Sirach, die Weisheit Salomonis, die Patriarchentestamente, der Talmudtraktat „Sprüche der Väter", u. a. gewesen.

[6aaa]) Der o. Anm. 6 angeführte Achikarspruch im Talmud wird dort dem Ben Sira zugeschrieben.

[6b]) Das Buch der weisen Philosophen nach dem Äthiopischen untersucht. S. 40.

Maximus überlieferten aus den *Δημοκρίτου γνῶμαι* des Corpus Parisinum Profanum stammenden, auch im Gnomologium Palatinum p. 29 Nr 168 überlieferten Spruch „*κρεῖττον τῷ ποδὶ ὀλισθαίνειν ἢ τῇ γλώσσῃ*“ mit Corell auf den im Arabischen und Aethiopischen erhaltenen gleichsinnigen Achikarspruch zurückgeführt und endlich die ebenfalls zu den Demokritea des Maximus gehörige Sentenz „*γῆρας λώϊον κρεῖσσον ἀκμαίων νεβρῶν*“ (Smend 75 $_1$) im arabischen und syrischen Achikar aufgewiesen. Dies und ähnliches (s. Anm. 6a) kann zu der albernen Plagiatbeschuldigung Anlaß gegeben haben. Aber vielleicht hat der erste, der den Demokrit seine Weisheitssprüche von einer Schulwandtafel abschreiben ließ, damit nur ein boshaftes Werturteil über diese — wie alle moralia — von Gemeinplätzen und einem leichten Rüchlein von Hausbackenheit nicht ganz freien Apophtegmata abgeben wollen, das Clemens dann — wenn auch nur als *λέγεται* — ganz ernst genommen hätte. Daß es je unter dem Namen des Demokrit eine ganze Sammlung von Sinnsprüchen gegeben habe, die sich selbst *Βαβυλώνιοι λόγοι ἠθικοί* nannte und als Übersetzung einer *Ἀκικάρου στήλη* ausgab, und die deshalb nicht von Demokrit gewesen sein kann, weil — trotz jener Behauptung bei Clemens — „niemand ihn zum Übersetzer orientalischer Gnomik wird machen wollen“ (Diels p. XII des Registerbandes[6c]), — davon steht in der angeführten Clemensstelle kein Wort.

Zum zweiten ist es also durchaus nicht unmethodisch, die Frage der Echtheit des strittigen Bruchstücks — das seinem Inhalt nach am ehesten der Anfang einer geometrischen Abhandlung sein kann, wie deren mehrere dem Titel nach bekannt sind (FVS² p. 390 No. 11 m, n, p,) — ganz zu trennen von jenem gar nicht bezeugten Büchertitel der vermeintlichen *Βαβυλώνιοι λόγοι ἠθικοί*. Clemens hat in der Tat nur die eine Schrift vor sich gehabt, aus der er dieses Selbstzeugnis anführt, um zu beweisen, daß der Weltreisende von Abdera gar wohl in der Lage war, aus babylonischen Quellen zu schöpfen, aber diese Schrift hat ganz gewiß nicht *Βαβυλώνιοι λόγοι* (*ἠθικοί*) oder gar *Ἀκικάρου στήλη ἑρμηνευθεῖσα* geheißen.

6c) Warum das übrigens bei Demokrit, der in dem von Diels anerkannten Frg. 224 den Aesop anführt, a priori gar so undenkbar sein sollte, frage ich mich vergebens.

Was drittens die angebliche Ruhmredigkeit dieser Stelle anlangt, so scheint mir, daß eben das von Diels in Gegensatz zur Tonart des Frg. 299 gesetzte bittere Frg. 116 *ἦλθον γὰρ εἰς Ἀθήνας καὶ οὔ τίς με ἔγνωκεν* das Zitat bei Clemens in bezeichnendster Weise ergänzt, und in Wirklichkeit geradezu den Abschluß jener vermeintlich prahlenden autobiographischen Sätze gebildet haben dürfte: in diesem Zusammenhang scheint dann aus den Worten, die den Stempel schlichtester Wahrheit an sich tragen, nicht bloß das berechtigte Selbstgefühl des größten Forschers seiner Zeit, sondern auch die über allen äußeren Ehrgeiz erhabene Einsicht in die Nichtigkeit der ‚vanagloria' zu sprechen: nicht die Charakteristik des Clemens (*σεμνυνόμενος ἐπὶ πολυμαθίῃ*), der natürlich sein Ideal christlicher Demut bei einem Griechen des Perikleischen Zeitalters nicht verwirklicht finden konnte, sondern die des Cicero „constantem hominem et gravem, qui glorietur a gloria se afuisse" (Tusc. V 36, 104; FVS² 406, 25 f.) trifft den wahren Charakter des Mannes, der am Ende seines reichen Lebens von sich sagt: „also spricht Demokritos: von allen meinen Zeitgenossen bin ich am meisten in der Welt herumgekommen, im weitesten Umkreis nach Wissen suchend; auch die meisten Himmelsstriche und Länder habe ich gesehen und von kundigen Männern die meisten gehört; und in der Zusammensetzung von Linien mit Beweiskraft hat mich keiner je übertroffen, nicht einmal die sogen. Seilknüpfer bei den Ägyptern; mit denen war ich, nach allen [erg.: Wanderfahrten] noch fünf Jahre in der Fremde zusammen. Denn ich bin nach Babylon hineingekommen und nach Persien und Ägypten, von Magiern[7]) und Priestern Belehrung empfangend."

Sed nemo propheta in patria: *ἦλθον γὰρ εἰς Ἀθήνας καὶ οὔ τίς με ἔγνωκεν* (Frg. 116). Doch was tut's! (Frg. 168): „Lieber einen einzigen Beweis finden, als den Großkönigsthron von Persien gewinnen." Sollten nicht alle diese Aussprüche ein ganz einheitliches, des großen Gelehrten durchaus würdiges Charakterbild enthüllen?

Überdies gibt es aller Wahrscheinlichkeit nach für den Verkehr

---

[7]) Das auch bei Herodot häufige *μάγος* = babyl. machchû, ekstatischer Prophet, Wahrsager, Delitzsch, assyr. Handwörterb. 397 $_3$; mâg bei Jerem. 39 $_3$; aram. maguša', davon pers. maguš, griech. *μαγουσαῖος*, Cumont, religions orientales p. 176. Zimmern, akk. Lehnworte, Leipz. Renunz. Progr. 1914, S. 68.

des Demokrit mit den *λόγιοι ἄνδρες* oder *ἄνθρωποι*[7a]) des Morgenlandes wenigstens **ein** weiteres Selbstzeugnis[8]) in dem auch von Diels nicht angezweifelten Frg. 30 (FVS^2 p. 397):

„*τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, οὗ νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες· πάντα, ⟨φασίν⟩. Ζεὺς μυθεῖται καὶ πάνθ' οὗτος οἶδε καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρεῖται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων.*"

„Von den Gelehrten erheben einige ihre Hände dorthin, wo wir Hellenen jetzt die Luft sein lassen ⟨und sagen⟩: alles benennt Zeus und alles weiß dieser, gibt und nimmt es wieder und er ist König des Alls."

Wenn Diels p. 720 zu 397_{19} sagt: „mit den *λόγιοι*, die die Luft als Zeus verehren, meint er speziell Diogenes von Apollonia (FVS^2 51 A^8B^5), so ist das **ungenau**. Nicht die *λόγιοι ἄνθρωποι*, sondern *οἱ νῦν Ἕλληνες καλέομεν ἠέρα*, wir Griechen von heute — z. B. Diogenes von Apollonia, mit dem Demokrit hier einer Meinung ist — nennen den Zeus, zu dem die *λόγιοι ἄνθρωποι* die Hände erheben, von dem sie sagen, er „nenne alles" — d. h. mit dem Schöpfungsworte[9]) — und kenne alles, gebe und nähme es als König des Alls" die Luft. Wie

---

[7a]) Auch Herodot nennt so seine morgenländischen Gewährsmänner, z. B. I$_1$ „*Περσέων μέν νυν οἱ λόγιοι Φοίνικας αἰτίους φασὶ γενέσθαι τῆς διαφορῆς*".

[8]) Ich persönlich halte, seit ich von der Echtheit von Fr. 293 überzeugt bin, folgerichtig auch das nur syrisch erhaltene Fr. 303 für **unverdächtig**: „Weise Leute müssen, wenn sie in ein fremdes Land gehen, das nicht das ihre (ihres Volksstamms) ist, unter Stillschweigen und in Ruhe auskundschaften, wie sich die Angelegenheiten der dortigen Weisen verhalten: wie sie sind, und ob man ihnen gegenüber bestehen könne, indem man die eigenen Worte mit denen jener im Geiste heimlich abwägt. Hat man abgewogen und gesehen, wer dem andern überlegen ist, dann tue man den Reichtum seiner Weisheit kund, damit man um des eigenen Schatzes willen gepriesen wird, während man andere bereichert. Wenn der eigene Schatz aber zu klein ist, um davon spenden zu können, so nimmt man eben von dem der anderen und geht damit fort."

[9]) Diels „alles beredet er mit sich". *μυθέομαι* med. (act. unbelegt) ist sonst immer = sagen, nennen. Vgl. babylonisch, 7. Jhdt. (KB VI, 1 p. 2 f. Z. 1): enuma eliš **la nabu** šamamu „als die Himmel noch **nicht genannt waren**". Eccles. 6_{10}a: „was immer entsteht, lange vorher ist sein Namen ausgesprochen". Sirach 42_{15}: „durch das Wort Gottes sind seine Werke" usw. Siehe Eisler, „Weltenmantel u. Himmelszelt" 751_2.

Herodot griechische Meinungen und Sitten mit denen der Barbaren vergleicht, so weist auch hier das „wir Griechen von heute"[10]) darauf hin, daß die *λόγιοι ἄνθρωποι* eben nicht Griechen von heute sind, also entweder Griechen der Vorzeit — was doch wohl eher fern liegt — oder eben Nichtgriechen, barbarische „Gelehrte" (Frg. 299), die ebenfalls, wenn sie von Zeus reden, die Hände „in die Luft" oder „zum Himmel" emporstrecken. In der Tat kann Demokrit, wo immer er mit jenen gelehrten Ausländern zusammenkam, deren Hörer und Schüler gewesen zu sein er bekennt, Ansichten zu hören bekommen haben, die denen des Diogenes von Apollonia nahe genug standen: für Ägypten hat Spiegelberg die Zeugnisse einer Auffassung des Ammon — also griechisch Zeus *Ἄμμων*, wie er bei Herodot heißt — als alldurchwirkendes *πνεῦμα* zusammengestellt[11]), bei den Babyloniern ist Bel — der Zeus *Βῆλος* des Herodot — schon durch die ideographische Schreibung seines Namens als EN-LIL „Herr der Luft"[12]) in diesem Sinne erklärt, und bei den Persern bezeichneten die Priester dem Herodot (I 131) *κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ*, den ganzen Luftkreis als *Δία*. Wobei noch zu beachten ist, wie gut das *πάντ' οὗτος οἶδε* bei Demokrit zu der zarathuštrischen Benennung des Himmelsherrn als „maçdao" „der Wissende" paßt. Genau der demokritische Ausdruck *βασιλεὺς τῶν ὅλων*, aramäisch „mara' kōl", assyrisch šar kiššati „König des Alls" ist in Palmyra[13]) und in einer altarmenischen Königsinschrift[14]) vom Himmelsgott gebraucht.

---

[10]) Hier ist der Gegensatz zum modernen Hellenen der Grieche der alten Zeit und vom alten Schlag, der sich im Freien — lat. sub Iove — *ἐν Διός* fühlte (*ἐν Διός* und *ἐς Διός* Gruppe Hdb. 1101 ₁). Euripides Cykl. 210 läßt den aufwärtsblickenden Chor sagen: *πρὸς αὐτὸν τὸν Δία ἀνακεκύφαμεν.*" Ein „moderner Hellene" zur Zeit Demokrits würde sich nicht so ungebildet ausgedrückt haben, wie die Satyroi des Waldes.

[11]) Zeitschr. f. ägypt. Sprache, 49. Bd. S. 217 f: „Amon als Gott der Luft oder des Windes", wo die hieroglyphischen Parallelen zu Diodor I 12 (cf. Plut. d. Is. et Os. 36) „*τὸ μὲν οὖν πνεῦμα Δία προσαγορεύουσιν*" (sc. die Ägypter) gegeben werden.

[12]) Sumer. „lil" = Luft, Wind, Sturm, Dämon (Delitzsch, sumer. Glossar S. 171), also genau = *πνεῦμα*.

[13]) Lidzbarski, Eph. II 297; Cumont, relig. or. 297 u. 73.

[14]) Rusas II (s. ZDMG VI 1902, p. 104; Lidzbarski, Eph. I 258) vom Himmelsgott Chaldis gesagt; babylonisch kommt šar kiššati als Titel des Gottkönigs vor, der — wie Lidzbarski a. a. O. hervorhebt — gerade im Achikarbuch dem Himmelsgott B'aal Šamem verglichen wird

Der vierte, von Diels selbst als nicht entscheidend bezeichnete Punkt, der „griechisch-ägyptische" Ausdruck „ἁρπεδονάπται" — ἁρπεδόνη ist gut griechisch und kommt bei Herodot und Xenophon vor, von ἅπτειν nicht zu reden — = „Seilknüpfer" für die ägyptischen Landvermesser[15]), wird ein Ausdruck der in Ägypten, in Naukratis, im Ἑλληνικόν von Memphis, in der großen Oase und in Daphnai (Tehaph-nehes) schon seit dem 7. Jahrhundert (Psammetich) zahlreich lebenden Griechen sein, der im Mund des fünf Jahre mit diesen Leuten zusammen gewesenen Demokrit sehr natürlich ist. Von einem Alexandrinismus zu sprechen, ist durchaus kein Anlaß.

Die fünftens von Diels hervorgehobene, „seit der Epinomis 987 E bei den Alexandrinern weit verbreitete Tendenz, die griechische Wissenschaft von den Barbaren herzuleiten, aber dabei doch die Überlegenheit der Hellenen zu betonen", trifft — als Ergebnis der Einsicht in die gerade den Alexandrinern in einem nie vorher, nie später erreichten Maß zugänglichen Quellen — ganz einfach mit der geschichtlichen Wahrheit und somit auch mit den Angaben echter Quellen zusammen.

Daß sechstens „ἐπὶ πᾶσιν" „hinter allen Gelehrten" schief klingt, trifft nur diese Übersetzung auf S. 728, denn S. 439 übersetzt Diels selbst sehr richtig „am Ende *meiner Reise*" und es ist in der Tat nicht zu bezweifeln, daß ein Wort wie πλάναις oder dgl. hinter πᾶσιν ausgefallen ist; ἐπὶ ξείνης heißt einfach „in der Fremde", wie Stephanus das aus Paulus Silentiarius 82 (VII, 162) belegt. Das ist allerdings reichlich spät, aber ἡ ξένη „die Fremde" steht ja schon bei Sophokles (ἐν ξένᾳ, Philoktet 135) und Euripides (ἐπὶ ξένας, Andromache 136). Warum soll das nur dialektisch verschiedene ἐπὶ ξείνης gerade bei Demokrit „schief" sein?

Wenn Diels siebentens als „durchschlagend" — offenbar also sein schwerstes Geschütz auffahrend — das unklassische ἐγενήθην für ἐγενόμην einwendet, so müßte er folgerichtig auch den Philebos des Platon verwerfen, wo 62 d ἐξεγενήθη für ἐξεγένετο überliefert, längst bemerkt und längst einfach verbessert worden ist. Selbstverständilch hat weder Demokrit noch Platon noch Hippo-

[15]) Echt ägyptisch heißen sie „hunu", ihre Meßleine χa, Brugsch bei Cantor, Gesch. d. Math. I 55_3. Vgl. Griffith, Hieroglyphs p. 43, Fig. 86, über das Seilmaß *χt n nwh*.

krates ἐγενήθη gesagt, aber es ist doch ebenso selbstverständlich, insbesondere seit der Papyrus der Ἀθηναίων πολιτεία des Aristoteles[16]) die Häufigkeit der Kürzungen in den frühesten litterarischen Hss. richtig beurteilen gelehrt hat, daß solche kleine Anomalien, palaeographisch beurteilt, nicht die geringste hsl. Gewähr haben können. Wer will heute sagen, ob Clemens von Alexandria oder irgend ein Abschreiber seiner Schriften, oder schon irgend ein alexandrinischer Abschreiber des Demokrit vor Clemens ἐγεν ην oder ἐγεν' ην anachronistisch und nach seiner eigenen Sprachgewohnheit in ἐγενήθην statt in ἐγενόμην aufgelöst hat? Natürlich gilt genau dasselbe, wenn man (achtens) statt ἐπεπλανήθην das für Demokrit unerhörte ἐπεπλασάμην findet (also *ΕΠΕΠΛΑΝ'ΗΝ* — *ΕΠΕΠΛΑ≤'ΗΝ* findet oder wenn ein ἀποδείξεως statt ἀποδείξεων (Ν und ≤) einem auffällt, zumal ja Diels selbst S. 726 das unsinnige ὀγδώκοντα ἔτη nach Diodor I 98 ₃, FVS², S. 230, 18 als falsche Auflösung des akrophonischen sog. herodianischen Zahlzeichens π für π(έντε)[17]) als eines alphabetisch-milesischen Zahlzeichens π = 80 erkannt hat; und es würde auch ebenso gelten, wenn gar nicht mit der Auflösung von Kürzungen, sondern bloß mit gewöhnlichen Abschreibefehlern zu rechnen wäre. Es geht durchaus nicht an, sich bei der höheren Quellenkritik über die elementare hinwegzusetzen und nach Bedarf so zu argumentieren, als lägen die Autographen eines Demokrit oder Pseudodemokrit vor uns, wo doch nicht einmal der genaue Urtext eines Clemens bis in solche Einzelheiten hinein zuverlässig feststeht.[17a])

---

[16]) Um 100 A. D.; s. das Facsimile im Handbook of Greek and Latin Paleography von E. Ch. Thompson, London 1894, S 140, wo in der ersten Zeile der nur wenige Sätze umfassenden Probe gleich βουλομ' ους für βουλομένους steht. Ibid. p. 90 ₅ über die damals beliebten und ständigen Kürzungen und die fast regelmäßige Abkürzung aller Endungen.

[17]) Es ist palaeographisch ganz unhaltbar, zu sagen, daß diese Art der Ziffernschreibung „für Demokrit oder Pseudo-Demokrit nicht sehr wahrscheinlich ist". In den Hss. — Papyrus und ma. Pergamentcodd. — sind beide Arten Ziffern ganz gewöhnlich (Thompson 104) und hinter die Abschreiber kann man nur soweit zurück, als das Zeugnis des Eusebios von Caesarea reicht, der das falsche π = 80 schon mit abgeschrieben hat

[17a]) Vgl. Nöldeke a. a. O. S. 6₆ gegen Eduard Meyers Datierung des Achikarpapyrus auf Grund eines persischen Lehnworts *data* für „Gesetz" „jener Schluß wäre nur zulässig, wenn wir annehmen dürften, daß der vorliegende Text den Wortlaut des Originals ganz genau darstellte".

Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt,[18]) daß der *Φρύγιος λόγος* des Demokrit, den Diels in einem Atem mit dem *Χαλδαικός λόγος* (299 d) athetieren will, durchaus gar nichts zu tun haben muß mit den außer allem Zusammenhang mit Demokrit oder den Democritea vel Pseudodemocritea an verschiedenen, von Diels 299 e und Reitzenstein, Poimandres 164 f angeführten Stellen[18a]) erwähnten *Φρύγιοι λόγοι* des „ägyptischen Herakles" = *Χνοῦφις* von Herakleopolis-Chinensu. Reitzenstein, den Diels a. a. O. anführt, hat auch gar nichts derart behauptet. Diels selbst gibt zu, daß das Verhältnis des Demokriteischen *Φρύγιος λόγος* zu den (Pseudo-) diagoreischen *Φρύγιοι λόγοι*[18b]) nicht auszumachen ist; man hat diese dem Diagoras zugeschrieben, weil er (FVS² p. 353 ₄₂) als Demokritschüler galt, und weil man sie dem Meister selber nicht zuzuschreiben wagte. Gerade das spricht aber doch eher dafür, daß es einen ganz andersartigen echten *Φρύγιος λόγος* Demokrits wirklich gegeben hat. Vollends unverdächtig ist, nach dem o. S. 192 über den vermeintlichen Titel *Βαβυλώνιοι λόγοι* (*ἠθικοί*) Festgestellten, die wirklich bezeugte Überschrift *Χαλδαικὸς λόγος* einer verlorenen Abhandlung, über die ebenfalls nichts näheres zu ermitteln ist.

---

[18]) Nebenbei: Zu dem botanischen Ps.-Demokritcitat über die „aglaophotim herbam, in marmoribus Arabiae nascentem Persico latere, qua de causa et marmaritim vocari" FVS² 440 ₁₆ sagt Diels S. 729: „Persico verstehe ich nicht." Die Blume wächst in den Steinbrüchen Arabiens auf der persischen Seite der Halbinsel, d. h. am persischen Meerbusen.

[18a]) Cicero, de nat. deor. III 16, 42; Schol. Apollon. Rhod. I 558; Plut., Is. et Os. 29, p. 362 D; Damasc. II 17 Ruelle, wo ausnahmslos anonyme *Φρύγιοι λόγοι* als Quelle für genealogische Angaben über Götter oder Heroen — beim Scholiasten des Apollonios z. B. für eine besondere Genealogie des Achilles — angezogen sind. Wieder eine andere Schrift ist die *Φρύγια ποίησις* des Thymoites Diod. 58, 59, 67.

[18b]) Tatian. 27 (irrig 28 Diels a. a. O.): „*Διαγόρας Ἀθηναῖος ἦν, ἀλλὰ τοῦτον ἐξορχησαμένου τὰ παρ' Ἀθηναίοις μυστήρια τετιμωρήκατε καὶ τοῖς Φρυγίοις αὐτοῦ λόγοις ἐντυγχάνοντες ἡμᾶς μεμισήκατε.*" Hier ist doch offenbar von einer Schrift des „Gottesleugners" Diagoras über die phrygischen (d. h. wohl Kybelemysterien) der Athener die Rede, aus dem vielleicht die christlichen Angreifer der eleusinischen und orphischen Geheimnisse ihren Stoff geschöpft haben, die aber kaum den von den Anm. 18aa Götter- und Heroenkatalogen oder -genealogien benutzten, d. h. einen ganz harmlosen, höchstens möglicherweise euhemeristisch behandelten Stoff enthalten haben. Offenbar sind die anonymen *Φρύγιοι λόγοι* auch mit denen des Diagoras — vom *Φρύγιος λόγος* des Demokrit ganz zu schweigen — durchaus nicht zu verwechseln, zumal doch die erstere durch die Erwähnung des *Χνοῦφις* von Herakleopolis ihren hellenistisch-ägyptischen Ursprung deutlich genug verraten.

II.

Ganz sicher zu erschließen ist dagegen der Inhalt bei zwei ebenfalls bis auf die Titel verschollenen Abhandlungen

περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων und

περὶ τῶν ἐν Μερόῃ ἱερῶν γραμμάτων —

beide im Schriftenkatalog des Thrasyll bei Diogenes von Laerte IX 49 (FVS² p. 358_{10} f., s. u. 204_{27}).

In der Tat heißt *περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων* nicht über die „heiligen Schriften in Babylon," denn dort gab es keine heiligen Schriften im Gegensatz zu einer Profanliteratur, sondern „über die in Babylon üblichen heiligen Schriftzeichen", d. h. „über die Keilschrift", die Demokrit im Gegensatz zu der damals in Babylon wie im ganzen persischen Weltreich üblichen aramäischen Buchstabenschrift *ἱερὰ γράμματα* nannte, genau wie Herodot II 36 bei den Ägyptern „zwiefache Schrift, heilige und volktümliche", unterschied („*διφασίοισι γράμμασι χρέωνται τὰ μὲν αὐτῶν ἱρὰ τὰ δὲ δημοτικὰ καλέονται*") und wie das alte Testament eine „Götterschrift" („mikəthab 'elōhim"[18c]) Exod. 31_{18} 32_{16}) vom „cheret enoš" (Js. 8_1), dem „Kritzel der Menschen"[19]) unterscheidet.

Wenn Demokrit wirklich (o. S. 52 ff.) mit Hilfe einheimischer Gelehrten die astronomischen Tafeln und Beobachtungen der Chaldäer kennen zu lernen versucht hat, dann muß er sich schon für den eigenen Gebrauch eine hinreichende Liste der wichtigsten Laut- und Wortzeichen etwa im Umfang des F. X. Kuglerschen Glossars zur „Sternkunde in Babylon" angelegt haben, die dann im Verzeichnis seines schriftstellerischen Nachlasses aufgeführt worden sein kann. Genau so mußte sich vier Jahrhunderte später Chaeremon zum Studium der ägyptischen astrologischen Texte eine Hieroglyphenliste anlegen, von der ein Bruchstück (u. S. 203_{26}) erhalten geblieben ist.[19a])

[18c]) Der Ausdruck entspricht mehr der ägyptischen Bezeichnung der Hieroglyphen als mdw ntr „Götterworte" (Sethe, Nachr. Gött. Gesellsch. Wiss., geschäftl. Mitt. 1916 S. 101_4). — Gegensatz das demotische als „Briefschrift" sechay-en-šaʿy *ἐπιστολογραφική* der Menschen — als dem babylonischen „šitir šamē" „Himmelsschrift" (Jensen. Kosmol. d. Babyl. s. S. 6 und 45).

[19]) Vgl. über die Frage des Keilschriftgebrauchs im israelitischen Altertum zuletzt J. A. Kelso in der Sachau-Festschrift 1915, S. 113 f.

[19a]) Chaeremon muß die astrologischen Schriften Demokrits gekannt haben, denn er hat nach Athen. XIII 608e den ganz eigentümlichen,

Genau wie das Hieroglyphenverzeichnis des Chairemon die ägyptische *ἐκφώνησις* der Zeichen in griecischer Umschrift und die Bedeutung in griechischer Übersetzung angab, also zugleich eine Art Glossar, insbesondere der ideographisch geschriebenen Worte, bildete, muß auch der Keilschriftzeichenkatalog des Demokrit zugleich ein — vorwiegend astrologisch gerichtetes — griechisch-akkadisches „Vokabelheft“ gewesen sein, auf das letzten Endes solche Glossen, wie „*Μολοβοβαρ ὁ τοῦ Διὸς ἀστὴρ παρὰ Χαλδαίοις*“ (Mulu babbar, sumerisch = „weißer Stern“), oder „*Βελαβατος· ὁ τοῦ Πυρό*[*εντο*]*ς* (= Mars; codd. *πυρὸς*) *ἀστήρ· Βαβυλώνιοι*“ (l. *Σελεβατ*[*αν*]*ος* = ZAL-BAT-a-nu = Mars, Kugler, Sternk. S. 10 ad 7), oder „*Δελεφατ· ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἀστήρ, ὑπὸ Χαλδαίων*“ (DIL-BAD = Venus) oder *Σαως· ἥλιος Βαβυλώνιοι* (šamaš, gesprochen šawaš = Sonne) u. dgl. (sämtlich bei Hesych s. v v.) zurückgehen mögen.

Das Vorbild für diesen zum Lesen astrologischer Keilschrifttexte unentbehrlichen Schrift- und zugleich Sprachführer konnte Demokrit in denselben Büchereien vorfinden, wo man ihn die Sterntafeln selbst einsehen ließ.

Bekanntlich waren den babylonischen Gelehrten, die die ersten Übersetzungen der Weltliteraturgeschichte — akkadische Übertragungen sumerischer Schriften — hergestellt haben, solche palaeographisch-linguistische Arbeiten durchaus geläufig: Reste eines kossäisch-akkadischen Vokabulars haben sich in der Bibliothek Assurbanipals gefunden und es ist nicht unwahrscheinlich, daß solche Sprachführer auch für die Sprachen anderer Völker hergestellt wurden, mit denen die Babylonier politischen und wirtschaftlichen Verkehr unterhielten. Ebenso sind schriftgeschichtliche Zusammenstellungen der Formen der einzelnen Keilschriftzeichen zu den verschiedenen Zeiten ihrer Geschichte, Zeichennamenlisten zum Zweck der palaeographischen Zergliederung zusammengesetzter Zeichen und der Ableitung gewisser Zeichen von andern, äußerlich ähnlichen vielfach erhalten.[19b])

---

wahrscheinlich der Terminologie der Belomantik angehörigen, sonst nur bei Demokrit FVS² 391_{18} (cf. *εὔλογχος* 415, 31) nachweisbaren Ausdruck *ἄλογχος* für „unheilvoll“ (dies nefastus) gebraucht.

[19b]) Vgl. über die Tafeln Cuneiform Texts V 8—12 und 13—16 O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer, Leipzig 1907, S. 292 IV. Neue Vokabulare haben sich nach freundlicher Mitteilung F. Hommels im Archiv von Boghazkjöi gefunden.

Daß wirklich Demokrit mit der babylonischen Schrift und Palaeographie bekannt war, scheint mir aus einer auch sonst sehr merkwürdigen Stelle (Aristoteles, Metaphys. A 4, 985, FVS² p. 344 Z. 6) hervorzugehen, wonach Demokrit in seinem berühmten Vergleich der Atom- und Buchstabenkombinationen bzw. -modifikationen gelehrt habe, das I — d. h. die zu seiner Zeit übliche alte, epichorische Form des *ζῆθα* — unterscheide sich vom H (*ἦτα*) nur durch *τροπή*, eine Theorie, die man später — als das *ζῆτα* Z geschrieben wurde,[20]) auf die Buchstaben Z und N übertrug, und die zur Zeit Demokrits ebenso auch vom M und ≶ und vom ᚴ *(γ)* und Λ. *(λ)* vom + und × (*ταῦ* und *χῖ*), von Θ und Φ (*θῆτα* und *φῖ*) gelten konnte. Diese überaus merkwürdige Idee, ein Schriftzeichen aus dem andern durch Drehung (*τροπή*) abzuleiten, die gar nichts zu tun hat weder mit der pythagoräischen Gepflogenheit, Buchstaben durch Drehung — Ш *ὕπτιον*, ∃ *πλάγιον* u. dgl. m.; s. die Tabelle des Alypius usw.[21]) — in Musiknoten zu verwandeln, noch mit den natürlichen Drehungen der Buchstaben beim *βουστροφηδόν*-Schreiben[22]), läßt sich nun ganz genau so bei den babylonischen Nationalgrammatikern bzw. -palaeographen nachweisen, die gewohnt sind, gewisse Keilschriftzeichen als *tennû* („Legung"; sumerisch *ten* = akkadisch *pasachu, nachu* „ruhen", wörtlich „liegen") oder „Schrägsetzung" der entsprechenden geraden bzw. aufrechten Grundzeichen zu erklären.[23])

Wenn hier kein ganz toller Zufall mitspielt, ist es doch sehr wahrscheinlich, daß der als Verfasser einer Abhandlung über die Keilschriftzeichen genannte Demokrit diese Theorie einer Entstehung von Buchstaben durch „Drehung" anderer aus Babylon mitgebracht hat und mit seinem Begriff der *τροπή* das babylonische *tennû* wiedergeben will. Wenn das stimmt, müssen wohl auch die eigentümlichen Versuche griechischer Schriftforscher, alle Buchstaben auf allerletzte Schriftelemente — sieben Elementarstriche (*κεραιαί* = „Häkchen", „Spitzen" [vgl. unser „Keile"] bei den Tachy-

---

[20]) Philo, de aet. 22, p. 34, 13 Cum.; Diels, Elementum S. 13₁.

[21]) Vgl. die Tafel I im Anhang zu Jan's Musici Scriptores Graeci.

[22]) Larfeld, Griech. Epigraph.³ 132. Boeth. mus. 4₃ p. 310 ff. „in notis musicis alpha supinum" (∀).

[23]) Vgl. Victor Christian, Die Namen der babylonisch-assyrischen Keilschriftzeichen. Mitt. d. Vorderasiat. Gesellsch. 1913 S. 56 ff.

graphen)[24] —, zurückzuführen, die im Schulkreis von Demokrits Zeitgenossen Hippokrates nachweisbar sind,[25]) auf Demokrit und die durch ihn vermittelte Kenntnis der Keilschrift zurückgehen. Wenn die Abhandlung *περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων* wirklich eine schriftwissenschaftliche Einführung in die Weisheit der Chaldäer war — ein Vorbild und frühes Gegenstück zu dem Buch von den ägyptischen Hieroglyphen, das der alexandrinische Bibliotheksvorstand und *ἱερογραμματεύς* Chairemon (Zeit des Nero)

---

[24]) *κεραιαί*, zuerst erwähnt auf dem Akropolisstein mit dem wahrscheinlich von Archinos (4. Jahrh. v. Chr.) erfundenen Kurzschriftsystem, Z. 10, Larfeld, Griech. Epigr.³ 282. Eine nach Art dieses Akropolissystems systemisierte Idealschrift mit nur sieben *χαρακτῆρες*, die *τετραχῶς μετασχηματιζόμενοι* 28 Lautwerte ergeben, will der Jambulosroman bei Diodor II 57_4 auf seinen sieben glücklichen Inseln — den sieben Zenobiosinseln hinter Sokotra (ind. = „Glücksinsel") gemeint — gefunden haben. Die Idee wird wohl in die Zeit des Archinos und der delphischen Konsonanzentabelle zurückgehen (Larfeld, Tafel IV) — die übrigens nicht nur im griechischen mögliche Doppellaute, wie *πρ. γρ* usw., sondern auch unmögliche — griechisch „incompatible" Buchstaben, wie *δλ* und *βν* (Larfeld S. 290) enthält, somit vielleicht veranschaulichen kann, was Demokrit 18b *ἐν τῷ περὶ εὐφώνων καὶ δυσφώνων γραμμάτων* abgehandelt haben kann: denn von Wohlklang und Mißklang kann doch — wie bei Tönen — auch bei Buchstaben (Sprachlauten; beachte den *ἀκαίρως* angewandten Ausdruck *γράμμα* für das akustische Phänomen, was mit der eigentümlichen Schallkonfigurationstheorie des Demokrit zusammenhängt, über die ich besonders handeln möchte!) nur bei der Kombination mehrerer, bei der „Konsonanz" die Rede sein. (Den Hinweis auf die angeführte Diodorstelle verdanke ich Dornseiff.)

[25]) Hippokrates de victu 23 FVS² p. 85 Z. 9 ff. *γραμματικὴ τοιόνδε· σχημάτων σύνθεσις, σημεῖα ἀνθρωπίνης φωνῆς .... διὰ ἑπτὰ σχημάτων ἡ γνῶσις ...*" Die genaue Erklärung in einem folgenden Artikel; hier nur soviel: die sieben *σχήματα* oder Urbestandteile der Buchstaben sind , —, ⁄, ╲, ᑕ, ᑐ, △; cf. Demokrit FVS² 360_{45}, wo als *γένη* der *τροπή* oder *θέσις* — bei den Atomen und somit nach FVS² p. 344 Z. 5 ff. auch bei den Buchstaben — *ἄνω, κάτω, πρόσθεν, ὄπισθεν* [also A, ∀, ᐅ, ᐊ *ὄρθιον, ὕπτιον, πλάγιον σημεῖον* der Notenschrift], des *ῥυσμός* oder *σχῆμα* aber *γωνία, εὐθύ, περιφερές* angegeben werden; cf. *στρόγγυλα, σκαληνὰ καὶ τρίγωνα* an der entsprechenden Stelle bei Epikur, Doxogr. 408 Z. 11 f. und die Nachricht des Apollonios von Messene *ἐν τῷ περὶ τῶν ἀρχαίων γραμμάτων*, wonach die Pythagoräer die Buchstaben *κατὰ γεωμετρίαν* „rhythmisiert" hätten: *γωνίαις, περιφερείαις καὶ εὐθείαις* (Schol. Dionys Thrax. p. 183_{30}; Dornseiff, Buchstabenmystik S. 20). In der Keilschrift sind alle Zeichen aus den Keilen ▽, ▻— (*εὐθεῖαι κεραιαί*), dem Winkelhaken ⟨ (= *γωνία*), den Schrägkeilen ⁄, ╲ und ⁄ (*σκαληνά*) und einem eigentümlichen Drei-

seiner *Αἰγυπτιακὴ Ἱστορία* einfügte[26]) — dann war sie natürlich echt; denn wenn ein Alexandrinischer Grammatiker zu einer solchen Leistung imstande gewesen wäre, würde er sich des Ruhmes einer Arbeit, die den griechischen Benutzern der babylonischen astrologischen Tafeln sehr nützlich und erwünscht sein mußte, gewiß nicht zugunsten des Abderiten begeben haben; auch hätten andere Namen — etwa der des Berossos — als Gewährsmänner für ein Pseudepigraphon dieser Art jener Zeit gewiß näher gelegen.

---

eck △ (*τρίγωνον*) zusammengesetzt, das zur Darstellung eines Kreises der praecuneiformen Bilderschrift dient (△ = Ideogramm für 3600 = Kreisumfang!)

[26]) In Hom. Il. ed. G. Hermann p. 17. Sonderausgabe des wichtigen Chaeremonbruchstücks, palaeographisch erklärt von dem englischen Aegyptologen Birch, Transactions Royal Society of Literature, Second Series vol. III p. 387, französ. Übersetzung von Lenormant, Revue archéol. VII, 1850. Sathas, Bull. corr. hell. I, 1877, p. 125. Die Anlage der ganzen Schrift ergibt sich aus dem wahrscheinlich mittelbar auf die einleitenden Worte des Chaeremon zurückgehenden locus classicus des Clemens von Alexandrien strom. V p. 657: es waren zunächst die dreierlei Schriftarten — *ἐπιστολογραφική* (= demotisch), *ἱερατική* und *ἱερογλυφική* unterschieden, dann die verschiedenen Methoden der Schrift — Buchstabenschrift *διὰ τῶν πρώτων στοιχείων, κυριολογική* und *συμβολικὴ μέθοδος: τῆς συμβολικῆς ἡ μὲν κυριολογεῖται κατὰ μίμησιν* (Pictogramme, von den Aegyptern selbst durch den senkrechten Strich | bezeichnet, Erman Gr^3 S. 53), *ἡ δὲ ὥσπερ τροπικῶς γράφεται* (Ideogramme in übertragener Bedeutung). *Ἡ δὲ ἄντικρυς ἀλληγορεῖται κατά τινας αἰνιγμούς* (sogen. änigmatische Schriftspielerei der Spätzeit. Erman^3 S. 8 f) Daran schlossen sich Zeichenlisten — die man sich ähnlich vorzustellen hat wie die des etwa aus der Zeit des Chaeremon stammenden Papyrus von Tanis (ed. Griftith, Egypt Exploration Fund, 9th Memoir, London 1889) — mit Angabe der Lautwerte in griechischer Umschrift („*τὰς τῶν γραμμάτων ἐκφωνήσεις Αἰθιοπικῶς*“, Tretzes, l. c.), deren beklagenswerter Verlust durch koptisches Material durchaus nicht vollwertig ersetzt werden kann — nach allen drei Verwendungsweisen der Bilder geordnet. Tzetzes kannte nur ein Bruchstück der Liste „metaphorisch“ verwendeter Zeichen, das er bei einem Homerallegoriker angeführt gefunden hat, und meint daher törichterweise *οἱ . . . Αἰθίοπες στοιχεῖα γραμμάτων οὐκ ἔχουσιν*, sondern nur Bilderzeichen (*ζῷα παντοῖα καὶ μέλη τούτων καὶ μόρια*). Die fragmentarisch angeführte Liste „allegorisch“ verwendeter Zeichen sieht so aus:

„. . . *ἀντὶ μὲν χαρᾶς γυναῖκα τυμπανίζουσαν ἔγραφον* (gemeint ist das Zeichen für *ḥ* b „Freude“, c h b „tanzen“. Levy, Vocab. gerogl., Schrifttafel p. XLIV No. 112).

ἀντὶ λύπης ἄνθρωπον τῇ χειρὶ τὸ γένειον κρατοῦντα καὶ προσνεύοντα (über das hier gemeinte Zeichen s. Birch l. c.).

III.

Das zweite, vielleicht noch merkwürdigere schriftwissenschaftliche Werk des Demokrit trug den bei Thrasyll unmittelbar auf περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων folgenden Titel (299 a Diels):

περὶ τῶν ἐν Μερόῃ ἱερῶν γραμμάτων[27]),

der deshalb so beachtenswert ist, weil es in Meroe tatsächlich eine besondere, eigentümliche Hieroglyphenschrift[28]) gegeben hat, nämlich ein Alphabeth, das nicht vom sogen. „phoenikischen" abstammt — wie alle sonst bekannten — sondern unter dem Einfluß eines Alphabets mit Vokal-

---

ἀντὶ δὲ συμφορᾶς ὀφθαλμὸν δακρύοντα (...)

ἀντὶ τοῦ μὴ ἔχειν δύο χεῖρας κενὰς ἐκτεταμένας (...)

ἀντὶ ἀνατολῆς ὄφιν ἐξερχόμενον ἐκ τινὸς ὀπῆς (...)

ἀντὶ δύσεως εἰσερχόμενον" usw. (...)

Die zwei zuletzt angeführten speziellen Auslegungen der zwei ganz allgemeingültigen Zeichen für ‚prj' „herauskommen" und ‚'ek' „hineingehen" im astronomischen Sinn von „auf-" bzw. „untergehen" zeigen, wie schon Birch a. a. O p. 393 gesehen hat, daß Chaeremon — von dem astrologische Werke bei Jamblich, de myster., Origenes c. Cels. I 51 Halle p. 160 u. 167: Porphyr, Brief an Anebo erwähnt werden — sich hauptsächlich für nationalägyptische astrologische Texte interessiert und vielleicht, nur um diese lesen zu können, Hieroglyphen erlernt hat, also ganz ähnliche Studien trieb wie seinerzeit Demokrit. Tatsächlich hat Chaeremon in einem erhaltenen Bruchstück (Sathas a. a. O.) auch über das zeitliche Prioritätsverhältnis der babylonischen und der ägyptischen Astrologie gehandelt.

27) Diels FVS[2] p. 713 „Μερόῃ BP[1], Βερόῃ FP[2]" (was mit Βερόῃ in Thrakien nichts zu tun hat, sondern die echte äthiopische Form Berûa, äg. Brw.t — Horsiatefinschr.. Garstang-Sayce, 'Meroe', Oxford 1911 p. 2 — heute Begerauie darstellt) „ἱερῶν γραμμάτων auch nach Μερόῃ (Froben) fehlt PBF". Natürlich kann ich nicht mit Diels annehmen, daß diese Worte ein Zusatz sind, der nur das ἱερῶν γραμμάτων des unmittelbar vorausgehenden Titels περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων wiederholt. sondern bin vielmehr überzeugt, daß diese beiden Titel wegen ihres parallelen Inhalts nebeneinanderstehen, und daß die Worte ἱερῶν γραμμάτων in der Vorlage von PBF einfach durch ein Dittozeichen angedeutet waren, das die Abschreiber übersehen haben. Oder kann man sich unter περὶ τῶν ἐν Μερόῃ überhaupt etwas vorstellen? Ebenso urteilten schon Leemans in der Vorrede p. VI zu seiner Horapollonausgabe und dessen dort angeführte Vorgänger.

28) Entziffert von F. Ll. Griffith. Vgl. dessen Meroitic Inscriptions, Archaeological Survey of Egypt, vol. XIX, Zeichentafel p. 49; dazu Kurth Sethe, Nachr. Gött. Gesellsch. d. Wiss., phil.-hist. Cl. 1917, Heft 3, S. 468 f. Vor allem aber Griffith, Karanòg, the Meroïtic inscriptions of Shablul and Karanòg, Univ. Mus. of Pensylvania 1911, p. 11.

zeichen aus der ägyptischen Hieroglyphenschrift abgeleitet ist und wie diese „deutlich erkennbare Bildzeichen in ägyptischer Zeichenweise .... mit einem ihrem ursprünglichen ägyptischen Gebrauch entsprechenden Lautwert" (Sethe a. a. O.: z. B. □ — äg. ein Sitz oder Thron — für p; m 𓅓 eine „Eule", ägypt. ⲙⲟⲩ; r 𓂋 = ägypt. ro „Mund" usw.) verwendet, dazu noch vier Vokalzeichen, für a den sitzenden Mann 𓀀, die Straußenfeder 𓆄 für ə, den Ochsenkopf 𓃾 für ê, und für i den rufenden Mann 𓀁, das ägyptische Determinativ der Interjektionen, insbesondere des mit dem Schilfblattzeichen = *ỉ* (*ỉ* = Schilf) und diesem Bildchen geschriebenen Ausrufs 𓇋𓀁 „*ỉ!*"

Diese Schrift ist nur auf offiziellen Tempelskulpturen aus der hellenistisch-römischen[28a]) Periode neben einer zur gleichen Zeit gebrauchten Kursive gleichen Ursprungs und Systems erhalten; alle früheren meroitischen Staatsinschriften u. dgl. — litterarische Papyri o. dgl. sind nicht erhalten — bedienen sich der gewöhnlichen ägyptischen Hieroglyphen. Aber da schon Herodot 2 $_{29}$ Meroe als Hauptstadt (wohl seit dem 6. Jahrhundert) des großen Aethiopenreiches kennt, dessen Priesterstaat den Griechen[29]) als Ideal eines weisen Staatsregimentes galt, bis der nach Diodor griechisch gebildete König Ergamenes unter Ptolemaeus II. die Herrschaft dieser Theokratie zerbrach — existiert hat das Reich Meroe bis gegen 200 n. Chr. —; da ferner die Berichterstatter Kaiser Neros die Stadt Meroe schon in Trümmern liegend vorfanden[30]), und die höchste Blüte des nubischen Reiches zwischen 800 und 650 v. Chr. anzusetzen ist, wo das meroitische Reich über Ägypten herrschte und selbst den Assyrern selbstbewußt entgegentrat, so steht nichts der Annahme entgegen, daß diese meroitische Schrift schon viel früher geschaffen worden ist, als sie

---

[28a]) Griffith, Karanòg p. 20: „provisionally we may attribute the archaic inscriptions of Dakka to the interval between the Ptolemaic and Roman occupations of the Dodekaschoinos . . . The titles of the Meroitic kings in Meroite hieroglyphic are modelled on those of the later Ptolemaic kings or the Roman emperors and there is no probability that the alphabeth was in use before the third century B. C."

[29]) Diodor 3, 6, 3; Strabo 820, 822.

[30]) Plin. 6 $_{35}$.

für offizielle Denkmäler in Gebrauch genommen wurde — ähnlich etwa wie in Athen die Behörden bis 403 v. Chr. sich dem amtlichen Gebrauch des bei den Athenern privatim seit langem üblichen jonischen Alphabets hartnäckig widersetzten. Es mag sein, daß die meroitischen Priester diese einfache alphabetische Schrift erst dann anzuwenden gestatteten, als sie selbst die schwierigen, nach Hunderten zählenden, echt ägyptischen Hieroglyphen nicht mehr recht schreiben und lesen konnten.[31]) Das Zeugnis jenes demokriteischen Schriftentitels — das der Aegyptologe bei Leemans a. a. O. leicht hätte vorfinden können — hat Griffith zur Datierung des meroitischen Alphabets heranzuziehen übersehen: selbst wenn nämlich diese Schrift unecht gewesen wäre, müßte sie zur Zeit des 36 n. Chr. verstorbenen Astrologen Thrasyll, Kaiser Neros Lehrer, der sie katalogisiert hat, schon existiert haben, wodurch allein schon Griffith's Ansatz gegen die von andrer Seite vertretene Datierung der meroitischen Inschriften ins 3. bis 5. Jhdt. n. Chr. vollständig gesichert wird.

Dagegen hat Griffith, Karanòg, p. 12 sehr richtig darauf hingewiesen, daß Diodors Behauptung (III 3): „*τὰ . . . ἱερὰ καλούμενα γράμματα παρὰ μὲν τοῖς Αἰγυπτίοις μόνους γινώσκειν τοὺς ἱερεῖς παρὰ τῶν πατέρων ἐν ἀποῤῥήτοις μανθάνοντας παρὰ δὲ τοῖς Αἰθίοψιν ἅπαντας τούτοις χρῆσθαι τοῖς τύποις*“ nur dann zutreffen kann, wenn das einfache, bloß aus 23 Zeichen bestehende meroitische Hieroglyphenalphabet gemeint ist. Das können auch die ungelehrten Nubier ohne weiteres gebraucht haben. Mit diesem Beleg, der sicher aus Agatharchides von Knidos abgeschrieben ist, der wiederum amtliche Urkunden des Ptolemäischen Staatsarchivs benutzen konnte, reicht die Bezeugung der Meroeschrift schon in die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts, in die Zeit Ptolemäus' VIII. Philometor Neos zurück.

Innere Gründe gestatten aber noch weiter zurückzugreifen. Sethe (a. a. O. S. 468) meint, vermutlich wegen der meroitischen Vokalzeichen überhaupt und weil diese nubischen Denkmäler ein langes von einem kurzen e (*η*, *ε*) unterscheiden, daß das meroitische Alphabet nach dem Vorbild des griechischen ausgewählt worden

[31]) In Ägypten selbst hört die Kenntnis der Hieroglyphenschrift zur Zeit des Kaisers Decius vollständig auf. An ihre Stelle tritt für die Aufzeichnung der ägyptischen Sprache das griechische Alphabet mit den wenigen koptischen Zusatzzeichen.

sei. So nahe diese Annahme liegt, so wenig scheint sie mir das richtige zu treffen. Die unter dem Einfluß des Griechischen entstandene hieroglyphische Vokalbezeichnung bei der Umschrift griechischer und lateinischer Namen der hellenistischen Zeit[32]) sieht ganz anders aus. [Hieroglyphe] = ʾ für α, ε, ο; [Hieroglyphe] = j = α, ε, η, ω; \\ = ι für α, ε, ω; [Hieroglyphe] = w für ο, ω, αυ; [Hieroglyphe] = jj für αι, ι; [Hieroglyphe] ʾ jj = αι; [Hieroglyphe] = ʾω, αυ, ο usw. Auch die Vokalbezeichnung bei persischen Namen[33]) — [Hieroglyphe] = ʾ für a, [Hieroglyphe] = u, o, \\ = i — die offenkundig dem Vorbild der sogen. matres lectionis ʾ, j, v für a, i, u/o des von den Persern als Amtsschrift gebrauchten aramäischen Alphabets nachgebildet ist, erklärt nicht die besonderen meroitischen Vokalzeichen, höchstens den Gebrauch des [Hieroglyphe] = wʾ für o/u, der mit großer Wahrscheinlichkeit auch für das meroitische anzunehmen ist. Wenn die meroitische Schrift diese bequeme, keinerlei Verwechslungen verursachende Verwendung des „Geiers" für a, des \\ für i, des Knotens oder des Kückens für o/u nicht zugleich mit den sämtlich aus der ägyptischen Zeichenliste stammenden Konsonanten[34]) übernommen hat, so liegt doch der Schluß am nächsten, daß ihr Erfinder eben vor dem Aufkommen dieser Art von Vokalbezeichnung, also vor der Perserherrschaft über Ägypten und Nubien unter Kambyses gelebt hat.

In der Tat erklärt sich die Wahl der besonderen meroitischen Zeichen für a, i, ê und e unschwer ganz unabhängig von der aramaisierenden oder hellenisierenden Vokalbezeichnung im Ägyptischen. Vom [Zeichen] für A bzw. anlautendes ʾ hat schon Griffith, Karanòg, p. 12 gezeigt, daß es einfach auf die ägyptische Schreibung [Hieroglyphe] für das prothetische ʾAlef zurückgeht, die auch in der hieroglyphischen Schreibung äthiopischer Eigennamen häufig angewendet

---

[32]) Erman, äg. Gramm.[3] 1911, § 37 S. 23.

[33]) Sethe, Nachr. d. Gött. Ges. Wiss., 1916, H. 2, gesch. Mitt. S. 118₁, 18 g. Griffith, Hieroglyphs (Archeol. Survey of Egypt, 6th mem.). London 1898, p. 6 b.

[34]) Das von Sethe, Nachr. d. Gött. Ges. phil.-hist. Cl. 1917 H. 3 S. 469 als rätselhaft angeführte Zeichen für te ist nach Maspero das Determinativ \ für „Land" (kopt. ⲧⲟ = „Land").

wird. 𓀁, später 𓀠 ist das bezeichnenderweise auch schon im altkenitischen Alphabet der Sinaihalbinsel[35]) für den als Rufzeichen hêj! gefaßten Buchstaben H herübergenommene Determinativ der Rufworte H I *i*! (o. S. 205) und 𓉔 𓀁 he! also ein ganz analog wie das griechische *εἶ* — *E* — aus dem phoenikischen Hêj entstandenes Vokalzeichen. So weit ist eine selbständige bodenwüchsige Entwicklung aus der ä g y p t i s c h e n Hieroglyphenschrift denkbar.

D a g e g e n k ö n n t e d e r S c h r i f t e r f i n d e r s e i n u n ä g y p t i s c h e s V o r b i l d g a r n i c h t g e n a u e r b e z e i c h n e n, a l s e r e s m i t d e r W a h l s e i n e r b e i d e n E - Z e i c h e n 𓃾 = ê u n d ꞵ = ə g e t a n h a t. Vom ersteren sagt schon Sethe a. zuletzt a. a. O.: „das Auftreten des Ochsenkopfes, der im s e m i t i s c h e n Alphabet so bezeichnend hervortritt, hier unter diesen vier von den Meroiten eigens ausgewählten und selbständig bewerteten Zeichen berührt s e h r e i g e n t ü m l i c h. E s i s t u m s o b e f r e m d e n d e r, a l s d e r O c h s e n k o p f g e r a d e i n d e r s p ä t e r e n H i e r o g l y p h i k k a u m n o c h v o r k o m m t. Man könnte versucht sein, an irgendwelche Beziehungen zu Abessinien zu denken, hätte das Aleph-Zeichen sich nicht gerade im Südsemitischen fast bis zur Unkenntlichkeit verändert, hätte nicht gerade dort die Vokalbezeichnung durch selbständige Zeichen ganz gefehlt und wäre bei den andern Zeichen auch Spuren eines solchen Einflusses zu bemerken.“

Man wundert sich, wie Sethe an dem naheliegenden Auskunftsmittel vorübergehen konnte, statt des von ihm selbst mit triftigen Gründen ausgeschlossenen abessynischen Einflusses, den d e r ä g y p t i s c h e n J u d e n einzusetzen, die in Elefantine und in der geradezu „Handel“ (suen), „Markt“ genannten Stadt Syene seit Psammetich II. bis zur Zeit Hadrians, ja vielleicht noch viel länger als Grenzgarnison und Umschlagshändler zwischen Ägypten und Nubien lebten und nach dem Zeugnis ihrer eigenen Papyrusurkunden[36]) schon vor Kambyses (525 v. Chr.) einen großen fünftorigen Tempel besaßen.

[35]) S. Sethe a. o. A. 34 a. O. S. 444 cf. 469. Den kenitischen Ursprung der von Petrie entdeckten Inschriften erweist meine Entzifferung in der „Bibl. Zeitschrift“ 1918 H. 2 u. 3.

[36]) S. Sachaus o. S. 189_2 angeführte Ausgabe der Papyri von Elefantine und Sayce-Cowley, Aramaic Papyri of Assuan, Oxford 1906. Staerk, Anfänge der jüd. Diaspora. Beiheft der Or. Lit. Zeit. 1908.

Leuten, die das Rind אֶלֶף 'elef, den Buchstaben א aber nach der alten östlichen Aussprache 'ålif nannten, mußte es natürlich sein, den auch in ihrem Alphabet vorkommenden Ochsenkopf für ē und o (s. Griffith Karanòg a. a. O.) zu verwenden.

Wenn möglich noch schlagender wie der Ochsenkopf — der ja schließlich auch im Griechischen zum Vokalzeichen (A = ∀) geworden ist — weist die Sethe ganz rätselhaft gebliebene, von Griffith unmethodisch als Verwechslung mit dem „Schilfblatt" (o. S. 207 Z. 1) = j erklärte „Straußenfeder" für ə auf jüdisch-aramäischen Einfluß hin: ß ist bekanntlich ein ägyptisches Wort- bzw. Zweisilbenzeichen mit dem konsonantischen Wert šw, dessen Verwendung zur Bezeichnung des kurzen e jedem rätselhaft bleiben muß, der nicht daran denkt, daß šəwa' die jüdische Benennung des kurzen bzw. stummen e ist, und zwar zunächst natürlich des Lautes selbst und nicht des erst später eingeführten Vokalzeichens[37],

[37] Wenn Kahle in Bauer-Leander, Hist Gramm. d. hebr. Sprache, Halle 1918 S. 98 sagt: „die Vokalnamen sind natürlich später als die Vokalzeichen", so bestätigt dieser Satz das gerechtfertigte Vorurteil gegen Behauptungen, in denen der fehlende Beweisgrund durch das Wort „natürlich" ersetzt ist. Gerade bei einer vokalisch polyphonen Silben-, sogen. Konsonantenschrift wie der kananäischen mußte beim Unterricht in der Lesekunst von jeher ein Bedürfnis für Aussprachebezeichnungen je nach dem wechselnden Vokalwert der Silbenzeichen empfunden werden. Wie sollte ein *Qarā'* in der richtigen Aussprache zweifelhafter Stellen unterrichten oder ein Schriftgelehrter mit dem Andern über zweifelhaft vokalisierte Worte streiten, wenn es keine Namen für die qōlōth (*φωναί*, Vokale) gegeben hätte? Phonetisch a, e, i, o, u hat man sie sicher nicht genannt! Im übrigen sind auch die Vokal- und Lesezeichen viel älter, als jetzt angenommen wird. Der Geminationspunkt hat sich eben erst in den altkenitischen Inschriften gefunden (Bibl. Zeitschr. 1918 Heft 1), diakritische Punkte kennt die hieratische Schrift der Ägypter (Montet, Zeitschr. f. äg. Spr. 48, 1912, S. 96 ff), eine superlineare Vokalbezeichnung der hl. Schrift haben schon Schriftgelehrte des Kreises um Akiba eingeführt, um ein Gegengewicht gegen die Verbreitung der in griechische Buchstaben umgeschriebenen Schriftrollen (codices ebraeo-graeci) zu schaffen. (Eb. Hommel, Untersuch. z. hebr. Lautlehre, Leipzig 1917 p. XXVII, über meine Neuausgabe des Sefa Jezira). Wenn Kahle S. 109 sagt: „daß der Terminus Šwa jung ist, beweist z. B. Saadja (9. Jahrh. A. D.), der bei der Erwähnung des Namens in seinem Jezirakommentar ausdrücklich hinzusetzt: „ich meine zwei Punkte übereinander", so gilt der Schluß selbstverständlich nur für das Zeichen, das Saadja von dem gleichbedeutenden ¨ der babylonischen Punktatoren unterscheiden will.

als eines „šw’“ = „nichts“ — also entweder = „kein Vokal“ oder = „(bloßes) Geräusch“ „(bloße) Luft“.[38])

Demnach wird das ganze meroitische Alphabet eine Erfindung ägyptischer Juden sein, die im Verkehr mit den karischen und griechischen Heeresgenossen, deren Namen vom nubischen Heerzug her in Abu Simbel heute noch eingekratzt sind, die Vorteile der von den Griechen erfundenen Vokalbuchstaben rasch begriffen haben und sich überdies aus naheliegenden Verkehrsrücksichten veranlaßt gesehen haben mögen, ihr einfaches, handliches Alphabet in ein hieroglyphisches, ebenso einfaches, aber auch ägyptisierten Nubiern und Ägyptern phonetisch ohne weiteres lesbares und für deren Sprachen gleich brauchbares umzusetzen. Daß sie mit dieser völkerverbindenden, echt jüdisch-universalistischem Diasporageist entsprungenen Erfindung, für die nach der persischen Erhebung der aramäischen zur Weltverkehrsschrift keinerlei Bedürfnis mehr vorlag, bei den bildungsstolzen Ägyptern weniger Gegenliebe fanden als bei den Nubiern des „elenden Kusch“, daß aber selbst dort die gelehrten Priester diese neue kosmopolitische „Jedermannsschrift“ *(cheret enoš)* und Esperantostenographie erst nach langem Widerstand zum öffentlichen Gebrauch zuließen, ist genau das, was man a priori erwarten würde. Eine auf diese Art von den Juden von Syene und Elephantine unter der 26. Dynastie geschaffene Schrift aber kann Demokrit ohne weiteres in Meroë kennen gelernt und zum Gegenstand einer kleinen palaeographischen Abhandlung gemacht haben.

Ja, die höchst eigentümliche Tatsache, daß Chaeremon (bei Tzetzes[39])) und Diodor III 11 (also Agatharchides von Knidos, bis gegen 131 v. Chr.) die ägyptischen Hieroglyphen aethiopische Schrift nennt und behauptet, die Ägypter hätten, wie ihre ganze Kultur, auch die Schrift von den Aethiopen

---

[38]) Wohl onomatopoetisch: ägypt. šw =, „Luft“, „Leere“; vgl. das Ezech. 38_9 Prov. 1_{27} parallel mit „Sturmwind“ gebrauchte šw’h „Unwetter“. Auf die Bedeutung „Geräusch“ führt šw’ „fluchen“, vielleicht wörtlich „einen Krach“, „ein Wetter machen“, „lärmen“. Die Bedeutung „nichts“ — šw’ = *ἐπὶ ματαίῳ* „für nichts“ wäre aus „Luft“, „Wind“ (flatus vocis), ähnlich wie bei „hebel“ „ein Hauch“, „ein Nichts“, aber natürlich auch von „(bloßes) Geräusch“ aus zu gewinnen. Bei Aristoteles ist der Konsonant im Gegensatz zur *φωνή* des Vokals ein bloßer *ψόφος*.

[39]) Vgl. o. Anm. 26.

entlehnt, erklärt sich am einfachsten, wenn auch schon Demokrit — der an der Praeexistenz einer alphabetischen Schrift, wie ich noch zu zeigen hoffe, seiner akustischen Theorien wegen stark interessiert war — die einfache phonetisch-alphabetische Hieroglyphik von Meroe als Urform der viel komplizierteren ideographisch-phonetischen ägyptischen hingestellt hat, ähnlich wie neuere Gelehrte aus dem — in Wirklichkeit auf ganz besondere abergläubische Vorstellungen zurückgehenden Überwiegen phonetischer Schreibungen in den Pyramidentexten — einen ursprünglich rein phonetischen, ja alphabetischen, erst später so künstlich pictographisch gewordenen Charakter der Hieroglyphenschrift erschließen zu können glaubten. Nur so könnte man auch begreifen, daß Demokrit als Gegenstück zur Keilschrift nicht das zweite überragend wichtige voralphabetische Schriftsystem der alten Welt, die ägyptischen Hieroglyphen, sondern die verhältnismäßig unbedeutenden bloß epichorischen *ἱερὰ γράμματα* von Meroe behandelt hat.

Nachtrag.

Zu S. 190 Anm. 2: Für babylonischen Ursprung der Achikargeschichte traten schon Reinach, Rév. des étud. Juives, 1899, 12 f.; Meißner, Arch. f. Rel. Wiss. 1902, 234 f.; Vetter, Theol. Quartalsschrift 1905, 535 ff.; Nau, a. o. S. 189_2 a. O. S. 118 ff.; Steuernagel, Einl. in das A. Test. § 167_3, Meißner a. o. S. 189_2 a. O. entschieden ein.

Zu S. 191_{6aa}: Der „Achikar“ war von Anfang an eine pädagogische Jugendschrift, ein moralisches Schullesebuch, ebenso wie die von Meißner a. a. O. S. 27 treffend verglichenen Lehren des babylonischen Sintfluthelden „für seine Kinder“, die — nebenbei bemerkt — wie der „Achikar“ auch schon den Befehl Böses mit Gutem zu vergelten, enthalten.

Zu S. 202_{24}: Über die Zenobiosinseln, heute Kuria Muria, s. Peripl. m. Erythr. 33, Müller, geogr. gr. I 283. Eine davon heißt heute noch Hellaniah, trug also einst eine griechische (ptolemäische) Marinestation für den Verkehr nach Taprobane-Ceylon.

Auf Sokotra, griech. „Dioskoridu“ = Diu (doipa) Sukatara „glückliche Insel“ mit seinem indischen Namen könnten die Griechen schon das Devanagari-Alphabet angetroffen haben, das die Vokale durch *μετασχηματίζειν* der Konsonantenzeichen wie das Äthiopische ausdrückt.

X.

Zeit- und Streitfragen der modernen Xenophanesforschung.

Von

Dr. David Einhorn.

1.

Die xenophaneische Lehre von dem Verhältnis Gottes zur Welt hat bis nun trotz allen Bemühungen der hergebrachten Forschung keineswegs aufgehört, ein überaus schweres und verwickeltes Problem zu bilden. Ein Maß für die Verworrenheit der bisherigen Xenophanesforschung gibt bereits die bloße Zusammenstellung ihrer Ergebnisse, die uns einen Aufschluß darüber zu vermitteln haben, wie Xenophanes, der Pantheist, sich seine Gottheit gedacht habe.

Wenn wir uns nun auf die bedeutenderen Erscheinungen auf dem Gebiete der Xenophanesforschung beschränken, so zeigt sich uns folgendes wenig erfreuliches Bild[1]) des Grundzuges der bisherigen Leistungen:

Daß die Gottheit des Xenophanes mit dem Himmel identisch sei, das ist die Meinung Lewe's. In seiner „Geschichte der Philosophie“ I. S. 155, heißt es: „Das tiefblaue unendliche Gewölbe . . . ., das, erklärt er, sei Gott.“

Daß Xenophanes unter dem Begriff der Gottheit nichts anderes als die Erde verstand, das ist die Ansicht Dörings. In

---

1) Ich entnehme diese Übersicht meiner vor kurzem erschienenen Arbeit: „Xenophanes, Ein Beitrag zur Kritik der Grundlagen der bisherigen Philosophiegeschichte“. Wien und Leipzig. 1917. S. 43 ff.

seinem Aufsatz über Xenophanes in den „Preußischen Jahrbüchern" Bd. 99 S. 297 sagt er z. B.: „An dieser Stelle muß die Annahme, daß Xenophanes unter dem kugelförmigen Gott lediglich die Erde verstanden hat, fast zur Gewißheit werden." Vgl. Döring, Geschichte der griechischen Philosophie", S. 75, 79.

Daß Xenophanes seine Gottheit als den W e l t s t o f f sich gedacht hat, das behauptet z. B. Döring. In der eben angeführten Abhandlung S. 295, erklärt er: „Aus diesen beiden Stoffen seines Gottes nun wird alles in der Welt abgeleitet." S. 298: „Der kugelförmige Gott war einmal ein denkender und zugleich empfindender Lehmklumpen".

Daß der Bgriff der Gottheit Xenophanes zufolge dem der W e l t s e e l e gleichzusetzen sei, urteilt z. B. Gomperz. In seinem berühmten Werk „Griechische Denker" I², S. 130, führt er aus: „Es ist dies kein Schöpfer des Universums, kein außer- und überweltlicher Gott, sonder wenn nicht den Worten, so doch der Sache nach eine Weltseele, ein Allgeist."

Die Gleichstellung des Begriffes der Gottheit dem der W e l t k r a f t wird dem Xenophanes z. B. von keinem Geringeren als Natorp, dem sich Kinkel, N. Hartmann, Huit anschließen, beigelegt. In den „Philosophischen Monatsheften" Bd. 25 S. 213 finden wir die Worte Natorps: „ . . . daß ihm das Eine oder Gott nicht so sehr den Weltstoff als die (zugleich vernünftige) Weltkraft bedeutete.

Daß die Gottheit dem Xenophanes mit dem W e l t vollständig zusammenfiel, ist die Ansicht Zellers, Überwegs, Kerns, Freudenthals, Gomperz, Dörings, Bäumkers u. a. (Belege in unserer genannten Abhandlung). –

Daß die Gottheit des Xenophanes ein W e s e n ist, d e s s e n E r s c h e i n u n g d i e W e l t b i l d e t, diese Ansicht vertritt Zeller. In seinem großen Werke: „Die Philosophie der Griechen" I⁵, S. 537, äußert er sich folgendermaßen: Gott und Welt verhalten sich hier wie das Wesen und die Erscheinung. Vgl. Lewes, Geschichte der Philosophie I. S. 158.

Daß Xenophanes seine Gottheit mit einem Wesen identifiziert hatte, d e m g e g e n ü b e r d e r W e l t n u r e i n s c h e i n b a r e s S e i n z u k o m m t, behauptet endlich Kern.

Ähnlich v. Arnim, Kultur der Gegenwart I. V. S. 129: „Dieser Gott ist zwar das All, aber nicht die Welt . . .“

Es ist somit eine Tatsache, daß uns in der bisherigen Xenophanesforschung nicht eine einzige, sondern mehrere voneinander grundverschiedene, einander auf das schroffste widersprechende Meinungen über das Wesen des xenophanischen Gottesbegriffes entgegentreten.

Dieser Stand der Dinge offenbart sich bereits dem ersten Anblick. Wenn wir jedoch tiefer in die Struktur der einzelnen, zumal der hervorragendsten Abhandlungen über Xenophanes eindringen, stellt sich alsbald heraus, daß das Chaos ein noch ungleich größeres und gefährlicheres ist, da nicht bloß das quot capita tot sententiae an dieser Stelle zur Wahrheit wird, sondern in jeder von den bisherigen Darstellungen der xenophaneischen Lehre unvermerkt über das „Hauptprinzip“ zugleich mehrere, ergo einander wiedersprechende und ausschließende Meinungen ausgesprochen werden.

Ein klassisches Beispiel für diesen überraschenden Sachverhalt bildet u. a. die Zellersche Darstellung der xenophaneischen Gotteslehre. Während Zeller in seinem Werk „Die Philosophie der Griechen“ I^5, S. 533, unter Berufung auf Aristoteles und Theophrast behauptet: „er (scl. Xenophanes) habe das eine Weltganze für die Gottheit erklärt“, I^5, S. 535: „er habe das eine Weltganze der Gottheit gleichgesetzt“, während also Zeller auf den Seiten 533 und 535 die Identität von Gott und Welt in der Lehre des Xenophanes annimmt, unterscheidet derselbe auf der Seite 537 desselben Werkes, indem er völlig vergißt, daß, wenn Gott und Welt identisch sind, sie schon keineswegs nicht identisch sein können, geradezu auf das nachdrücklichste zwischen Cott und Welt, ja, er nimmt einen schlechthin unüberbrückbaren Gegensatz von Gott und Welt in der Lehre des Xenophanes an, inedm er dort lehrt: „Gott und Welt verhalten sich hier wie das Wesen und die Erscheinung,“ indem er ferner auf derselben Seite 537 und Seite 554 die Gottheit als „weltbildende Kraft“ der Welt gegenüberstellt, indem er weiter auf derselben Seite 537 die Gottheit nicht mehr als Welt, mit der sie doch auf den Seiten 533 und 535 so bestimmt und entschieden identifiziert wurde, sondern als „allgemeine Naturkraft“ auffaßt,

indem er die Gottheit als (S. 538) „Weltursache“, als (S. 540) immanenten . „inneren Grund der Dinge“, als (S. 527 und S. 537, Anm. 1) „den letzten Grund der Dinge“ der Welt gegenüberstellt, indem er endlich teils schweigend, teils ausdrücklich geradezu mit polemischem Nachdruck einen Gegensatz zwischen Gott und Welt in der Interpretation der xenophaneischen Fragmente und der sekundären Quellen voraussetzt.

Ähnlich steht es mit den Darstellungen von Freudenthal, Gomperz. Kern, wie ich in meiner genannten Abhandlung über Xenophanes nachzuweisen suchte.

Damit ist uns die gesamte Xenophanesforschung in bezug auf ihren wissenschaftlichen Charakter schlechthin unhaltbar geworden, — sofern nicht der letzte Rettungsversuch sich als heilbringend erweisen sollte, der Versuch, den H. F. Müller in der Berliner Philologischen Wochenschrift vom 15. Dezember 1917 S. 1545 ff. zur Verteidigung der Zellerschen Auffassung unternommen hat.

Müller will keineswegs annehmen: „Es soll ein krasser Widerspruch sein, daß Zeller einerseits mit Berufung auf Aristoteles und Theophrastos behauptet, Xenophanes habe das eine Weltganze für die Gottheit erklärt oder der Gottheit gleichgesetzt, also Pantheismus gelehrt, und andererseits die Gottheit des Xenophanes als weltbildende Kraft, als allgemeine Naturkraft, als Weltursache, als inneren und letzten Grund der Dinge bezeichnet, dem Philosophen also eine Entgegensetzung von Gott und Welt zuschreibt“. (S. 1545 ff.)

Zur Begründung seiner Auffassung meint er zunächst: „Schade, daß Einhorn den, wie er wohl weiß, mehrdeutigen Begriff des Pantheismus nicht definiert und seine eigene von der Zellerschen abweichende Auffassung nicht angibt. Dann würde sich herausgestellt haben, daß im Sinne Zellers keinerlei Widerspruch vorliegt.“ (S. 1546).

Ich muß nun gestehen, daß mir die Logik dieses Schlusses in gar keiner Weise einleuchten will. Zunächst ist es mir unerfindlich, wozu ich in einer historischen Abhandlung über Xenophanes eine eigene Defination des Begriffes des Pantheismus aufstellen sollte? Es handelt sich doch hier nicht darum, was i c h unter dem Begriffe des Pantheismus verstehen will, sondern wie

Xenophanes das Verhältnis von Gott und Welt in seinem System auffaßte. Ferner aber ist es bereits überhaupt unbegreiflich, wie daraus, daß ich den Begriff des Pantheismus definiert und meine eigene von der Zellerschen abweichende Auffassung angegeben hätte, sich jemals herausstellte sollte und könnte, daß im Sinne Zellers keinerlei Widerspruch vorliege. Allerdings bin ich Müller zum Danke für dieAnerkennung verpflichtet, die in seiner ausgesprochenen Erwartung liegt, daß aus meiner Definition des Pantheismus und aus meiner Auffassung sich die Einsicht in die Widerspruchslosigkeit der Zellerschen Auffassung ergeben würde. Nur ist eine kleine contradictio in adiecto nicht zu übersehen: Würde Müller meinerseits eine Definition des Pantheismus erwarten, die mit der Zellerschen Auffassung übereinstimmt, so könnte er vielleicht irgendwie hoffen, daß sich daraus herausstellen würde, daß im Sinne Zellers keinerlei Widerspruch vorliege — falls Zeller nur nicht mehrere Auffassungen vertreten würde! Erwartet er aber im Gegensatz dazu, daß ich den Begriff des Pantheismus in eigener, von Zeller abweichender Weise bestimme, wie vermag er da noch zu hoffen, daß ich aus einer gegensätzlichen Bestimmung die Einsicht in die Widerspruchslosigkeit des Zellerschen Standpunktes ergeben werde?

„Mit vollem Recht" — meint Müller fortfahrend — „durfte Zeller sagen, Gott und Welt verhielten sich wie das Wesen und die Erscheinung".

Indes, wo ist nur eine Spur von einer primären oder selbst sekundären Quelle vorhanden, die Zeller und den sich ihm anschließenden Müller dazu berechtigen würde, dem Xenophanes die Lehre zuzuschreiben, derzufolge Gott und Welt sich so verhalten, wie das Wesen und die Erscheinung? Ja wo gibt es in aller Welt eine Quelle, die eine Grundlage dafür abgeben könnte, Xenophanes die Unterscheidung solcher Begriffe wie das Wesen und die Erscheinung überhaupt beizulegen? Das ist für den Kundigen offenbar eine Übertragung ungleich späterer Produkte des abstrakten Denkens der Menschheit auf viel primitivere Zustände und damit eine Fälschung, vor der sich vornehmlich der Historiker unter aller Umständen auch Zeller zufolge in Acht nehmen muß!

Letzthin durfte aber Zeller — abgesehen von allen genannten historischen Schwierigkeiten — im Sinne einer immanenten Kritik seiner Darstellung keineswegs die Behauptung aufstellen: Gott und Welt verhalten sich hier wie das Wesen und die Erscheinung, nachdem er bereits auf das bestimmteste Gott und Welt vorher gleichgesetzt hatte. Es ist doch wohl für jedermann klar, daß wenn Gott und Welt identisch sind, sie in keiner Weise zugleich verschieden sein können — und somit auch nicht in der Weise einander gegenübergestellt werden dürfen wie das Wesen und die Erscheinung.

Müller argumentiert weiter: „Einhorns Behauptung dagegen, Wesen und Erscheinung seien „einander geradezu diametral entgegengesetzt“ wie Gott und Welt, halte ich für falsch. Das Wesen ist es, das erscheint; soviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein; die Erscheinung ist es, in der sich das Wesen den Sinnen offenbart.“

Zunächst eine formale Berichtigung. Ich habe nirgends behauptet: Wesen und Erscheinung seien einander geradeso diametral entgegengesetzt wie Gott und Welt, sondern im Gegenteil, ich fand und ich finde in der Zellerschen Aufstellung: Gott und Welt verhalten sich so wie das Wesen und die Erscheinung, eine diametrale Entgegensetzung von Gott und Welt.

Müller bestreitet nun die Richtigkeit dieser meiner Auffassung und will folglich beweisen, daß Wesen und die Erscheinung indentisch sind. Sollte ihm das selbst vollauf gelingen, so würde er bestenfalls bloß beweisen, daß der ganze Zellersche Ausspruch eine Irreführung des Lesers bedeutet, da sie dort Worte entgegengesetzt, wo sie ihre Begriffe identifiziert, dort die logische Proportion verwertet, wo Identität vorliegt. Dieser Beweis würde sich folglich nicht bloß gegen mich, sondern noch vielmehr gegen Zeller richten.

Doch ist der Müllersche Beweis stichhaltig? Sind die Begriffe Wesen und Erscheinung wirklich identisch und ist die ganze Menschheit, die diese Begriffe unterscheidet, in einem Wahn befangen und Müller allein im Recht und dazu berufen, die Menschheit von diesem Wahn zu befreien? Müller meint zuvörderst: „Ein Wesen ist es, das erscheint.“ Allein dieser Satz kann bloß dann einen haltbaren Sinn haben, wenn wir ihm die Formulierung

verleihen: Ein Ding ist es, das erscheint; ein Ding hat ein Wesen und eine Erscheinung. Was für uns sein Wesen ist, daß ist nicht seine Erscheinung, da doch widrigenfalls die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung ganz sinnlos wird. Ist die Erscheinung das Wesen, so wird das Wort Wesen überflüssig, und wir können einfach behaupten, die Dinge seien keine Wesen und Erscheinungen, sondern ledighich und allein Erscheinungen.

Die zweite Behauptung Müllers: „soviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein" paßt zunächst ausgezeichnet zwar nicht auf Xenophanes, doch wohl auf Herbart (vgl. R.Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl. S. 461). Aus ihr ergibt sich aber noch gewaltiger die absolute Unhaltbarkeit der Müllerschen Auffassung. Denn gesetzt die volle Richtigkeit dieser Behauptung, will Müller wirklich daraus den Schluß ziehen, daß Schein und Sein dasselbe sei? Das hat Herbart am allerwenigsten behauptet. Will nun Müller allen Ernstes annehmen, was ihm Niemand in der Welt glauben würde?

Endlich selbst wenn das Urteil wahr wäre: „die Erscheinung ist es, in der sich das Wesen den Sinnen offenbart," so ist doch unzweifelhaft falsch, was Müller eigentlich beweisen will, d. h. daß es das Wesen ist, das sich in der Erscheinung den Sinnen offenbart!

Meint aber Müller zum Schluß: „Warum soll ich die Welt nicht vorstellen können als Erscheinung, Entfaltung, Verwirklichung des Einen, Gottes? Alle Dinge sind aus und in Gott, in ihm leben und weben wir. Diese Art des Phanteismus involviert die gerügten Widersprüche nicht," so können wir darauf blos entgegnen, daß diese Art des Pantheismus vielleicht von den gesamten Widersprüchen freizusprechen sei; doch schade nur, daß diese Art von Pantheismus doch offenbar weder mit der Zellerschen Auffassung noch selbst mit den Quellen über Xenophanes irgendwelche Ähnlichkeit habe. Daß die Welt die Entfaltung oder gar Verwirklichung Gottes sei, das hat nicht bloß Zeller, auf den es doch hier ankommt, nirgends behauptet, sondern überhaupt kein ernstzunehmender Xenophanesforscher in der Welt, wie es doch wohl aus der oben angeführten Zusammenstellung der Resultate der hergebrachten Xenophanesforschung erhellt. Das ist eine ganz neue Auffassung der xenophaneischen Gottes-

lehre, die weder mit den Quellen für die Theologie des Xenophanes, noch mit Zeller etwas gemeinsam hat, sondern lediglich die einzig dastehende Auffassung Müllers ist, wohl nur dazu geeignet, das bestehende oben dargestellte Chaos der bisherigen Xenophanesforschung noch zu steigern.

Wer Zeller verteidigen will, muß ihm zu allererst verstehen, er muß sich ferner die Zellersche Auffassung zu eigen machen, nicht aber Zeller eine ihm völlig fremde, aus der Luft gegriffene, mit keiner Silbe begründete Auffassung unterschieben. Vor solchen Verteidigern muß man Zeller aufs entschiedenste schützen, denn was für Mängel auch immer die Zellersche Auffassung aufweisen mag, sie verdient in keiner Weise die Schmach, daß ihr so eine Apologie zu teil werde.

Wer ferner über Xenophanes urteilen will, der muß die Quellen über Xenophanes verwerten, nicht aber mit unverdauten neuplatonischen Reminiszenzen über Entfaltung oder Verwirklichung Gottes in der Welt sein Spiel treiben.

Man muß aber endlich wirklich nur staunen, wie jemand in Angelegenheiten der Philosophiegeschichte mitzureden sich anheischig macht, der es in seiner philosophischen Kultur noch nicht einmal so weit gebracht hatte, das Vorhandensein eines Gegensatzes zwischen Wesen und Erscheinung einzusehen. Ein ausgebreitetes philosophisches Wissen verlangt ja niemand von H. F. Müller, wenn auch zugestanden werden muß, daß es selbst einem Rezensenten philosophiegeschichtlicher Arbeiten nicht schaden könnte. Allein solche Elemente der Propädeutik der Philosophie wie beispielsweise die Unterscheidung der Begriffe des Wesens und der Erscheinung sollte er sich entschieden zu eigen gemacht haben, zumal wenn er durchaus die ernste Aufgabe der Kritik in ernster Weise lösen will. So will ich mir gestatten H. F. Müller z. B. folgende Stelle aus der „Einleitung in die Philosophie“ von W. Windelband zur Kenntnisnahme zu empfehlen (Kap.: Wesen und Erscheinung. S. 26 ff.).

„Die Unterscheidung, welche in diesen Kategorien gedacht wird, ist die Grundvoraussetzung alles wissenschaftlichen und demgemäß auch alles philosophischen Denkens, die allgemeinste Form, worin jenes sich ausspricht. Sie bedeutet, daß man sich mit dem Prima-vista-Bild von Welt und Leben nicht genügen

läßt, daß man eben dahinter kommen möchte, zu wissen, was das eigentlich bedeutet, was dahinter steckt. Es liegt darin eine unbestimmte Vorstellung, eine skeptische Ahnung, die Wirklichkeit sei doch noch etwas anderes als der Mensch sie im naiven Wahrnehmen und Meinen auffaßt. Das Wirkliche ist wirklich nicht so, wie es erscheint: die vorläfig im naiven Erlebnis gegebenen Vorstellungen haben „nur“ den Wert der Erscheinung.“

„Diese Grundvoraussetzung zieht sich durch alles philosophische Denken hindurch, vom allen Grübeln gilt, was Mephisto vom Faust sagt, daß er

„weit entfernt von allem Schein,
nur in der Wesen Tiefe trachtet.“

„ Man nennt das wohl gern das Suchen nach dem Ding-an-sich: aber dieser Name, den wir seit Wolff und Kant dafür anzuwenden gewöhnt sind, bezeichnet eine uralte, längst bekannte Sache.“

„Dieser Gegensatz zwischen der wahren und der erscheinenden Wirklichkeit bedeutet einen Wertunterschied im Wirklichkeitsbegriffe selber.“

„Für das wahrhaft Wirkliche in diesem Sinne hat Platon den Ausdruck *οὐσία* eingeführt, und das geben wir im Deutschen genau mit dem Begriffe des Wesens wieder.“

Wie sich nun aus diesen Ausführungen ergibt, verdankt der Einwand Müllers seinen Ursprung einer ganz elementaren Unkenntnis uralter allgemein bekannter Begriffe der Philosophie. Ein Kommentar scheint uns hier überflüssig.

Da wir die völlige Haltlosigkeit des Müllerschen Versuches, den Schein der Widerspruchslosigkeit der Zellerschen Darstellung zu retten, so endgültig dargetan haben, können wir uns demnach der zweiten Streitfrage zuwenden, die ein allgemeineres Interesse in Anspruch zu nehmen geeignet scheint.

II.

Die hergebrachte Philosophiegeschichte hat ein ganz eigentümliches Bild von der Lehre de Xenophanes entworfen. Diesem Bilde zufolge löst sich Xenophanes einfach in eine Verkettung

von Widersprüchen und Sinnlosigkeiten auf. Er ist ein Mann. der zugleich zwei einander absolut ausschließende Standpunkte. den des Intellektualismus und den des naiven Realismus, in bezug auf ein und denselben Gegenstand einnimmt, indem er einerseits in einer κατ' ἐξοχήν intellektualistischen Weise die metaphysische Lehre vom Einen und allein Seienden aufstellt und anderseits mit einer derartigen Unbefangenheit von der Vielheit der Dinge reden kann, welche ihn unwidersprechlich als einen durchaus naiven Physiker kennzeichnet. Seine Denkweise ist so durch und durch ungeheuerlich, daß er die Behauptung aufzustellen und zu vertreten imstande ist: „Das Eine und allein Seiende ist g a n z Sehen, Hören, Denken, ergo das Sehen, das Hören, das Denken sieht, hört, denkt sich selbst.“ Er vermag die unbegreifliche Behauptung aufzustellen: „Das Eine und allein Seiende bewegt hin und her das All, das Eine und allein Seiende sonder Mühe mit des Geistes Denkkraft, ergo das Allwesen, welches dem Frg. 24 zufolge Sehen, Hören, Denken ist, welches dem Frg. 25 zufolge ewig ruht, o h n e s i c h i r g e n d w o h i n z u b e w e g e n, b e w e g t hin und her s i c h s e l b s t sondern Mühe mit des Geistes Denkkraft.“ Er lehrt einerseits in einer κατ' ἐξοχήν intellektualistischen Weise, die Anfangs-, Bewegungslosigkeit, Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit des Einen und allein Seienden. anderseits aber redet er so ganz unbefangen von der Entstehung, von den Bewegungen und von den Ursachen, dem Vergehen und den Veränderungen der Dinge, als ob es durchaus nicht er sein könnte, der doch mit so großem moralischen Ernst, Wucht und Überlegenheit die gewaltige Gotteslehre, die Lehre vom Einen und allein Seienden: die Gottheit oder das Eine und allein Seiende ist unentstanden, unvergänglich, ohne Bewegung, ohne Veränderung, der Welt verkündet.

Gott und Welt sind ihm zugleich identisch und verschieden, unbegrenzt und begrenzt. Er arbeitet mit dem Begriff der Gleichartigkeit und weiß selbst nichts darüber auszusagen, was er eigentlich unter diesem Begriffe verstehe. Von der Gottheit erklärt er zugleich: 1. daß sie weder sich bewegt noch ruht, 2. daß sie sich nie und nimmer bewegt; daß sie 1. weder begrenzt noch unbegrenzt, daß sie 2. unbegrenzt, daß sie 3. kugelförmig und begrenzt sei.

Es gibt der herkömmlichen Forschung zufolge kein einziges bedeutsames Fragment von Xenophanes, daß nicht Widerspruch und Absurdität wäre.

Daraus ergab sich für uns in unserer oben angeführten Abhandlung der Schluß, daß der Xenophanes der bisherigen Forschung geradezu ein pathologisches Individuum sei: Dieser Schluß klingt nun zu schroff, als daß man nicht geneigt sein sollte, eine zu weit gehende Übertreibung in ihm zu erblicken.

Kann denn ein System nicht als normal bezeichnet werden, dem Widersprüche nachgewiesen wurden? Gibt es wohl überhaupt ein System in der Welt, an dem nicht Widersprüche, Inkonsequenzen zu finden wären? So, scheint es, ist es eine willkürliche Beurteilung, die den Xenophanes der hergebrachten Forschung zum pathologischen Individuum macht.

Indes ist diese ganze Beweisführung eben nur scheinbar so fest begründet, ja selbstverständlich. Eine etwas eingehendere Untersuchung wird uns alsbald ihre völlige Unhaltbarkeit dartun. Kann man es wirklich ganz unbedenklich als eine normale Tatsache hinnehmen, daß durchgängig sämtliche bedeutungsvollen auf erhaltenen Bruchstücke des xenophaneischen Gedichtes nichts als Widerspruch und Sinnlosigkeit bedeuten? Gibt es wirklich keine Grenze und keinen Unterschied zwischen dem Normalen und dem Pathologischen im „philosophischen" Denken? Ja, gibt es im eigenen Bereiche der hergebrachten Philosophiegeschichte keine Kriterien für die Bestimmung der normalen philosophiegeschichtlichen Phänomene und ihre Unterscheidung von den pathologischen?

Eine Theorie der Struktur der philosophischen Systeme hat nun bekanntlich z. B. der mit Recht so hochgefeierte E. Zeller gegeben. Ihm zufolge hat jedes System sein Prinzip, aus dem es hervorgegangen ist und in dem alle Annahmen eines Denkers seinen verknüpfenden Mittelpunkt finden. Zur normalen Struktur jeder „Philosophie" gehört mithin notwendig Einheitlichkeit und Widerspruchslosigkeit. Dabei liegt es jedoch in der Natur der Sache, „daß sich nicht alles einzelne in einem System aus seinem Prinzip erklären läßt; daß nicht alles Wissen, das einen Philosophen zu Gebote steht, nicht alle Überzeugungen, welche sich ihm, oft lange vor seinen wissenschaftlichen Gedanken gebildet

haben, nicht alle Begriffe, die er aus den mannigfaltigen Erfahrungen abgeleitet hat, von ihm selbst mit seinen philosophischen Grundsätzen in einen inneren Zusammenhang gebracht sind; daß immer auch zufällige Einflüsse, willkürliche Einfälle. Irrtümer und Denkfehler mitunterlaufen.“

Mit einem Worte: eine Regel, ein Normales ist es, daß fast sämtliche Annahmen und Aussprüche eines Denkers mit seinem Prinzip, seiner Grundlehre in Einklang stehen, daß nur hie und da Widersprechendes und Willkürliches zum Vorschein kommt.

Hieraus ergibt sich nun für uns der Begriff des Pathologischen. Er bedeutet die Umkehrung des Normalen d. h. also. daß fast sämtliche Aussprüche eines Denkers mit seiner Grundlehre in Widerspruch stehen, daß nur hie und da Einklang zutage tritt.

Das ist es aber eben, was uns an Xenophanes der herkömmlichen Forschung in so überraschender Weise begegnet. Die Grundlehre des Xenophanes, das Prinzip seiner Lehre soll die Ineinssetzung von Gott und Welt sein. Mit dieser Grundlehre stehen nun nicht die meisten Fragmente im klaren Einklang, so daß bloß an wenigen Punkten ein Widerspruch vorkäme, sondern im Gegenteil: es gibt kein einziges Fragment der positiven xenophaneisches Theologie, das nicht zu dieser Grundlehre im schroffsten Widerspruch stünde, das nicht im Zusammenhang mit dem Prinzip eine völlige Sinnlosigkeit bedeuten würde. Somit ist Xenophanes der herrschenden Auffassung offenbar ein pathologisches Phänomen.

Diese Konsequenz bestreitet nun merkwürdigerweise H. F. Müller und argumentiert a. a. O. S. 1547 folgendermaßen:

„Die öfter geäußerte Meinung, Xenophanes sei sich über seine Theologie selbst noch nicht klar gewesen oder habe sich darüber nicht völlig klar augedrückt, verdient keineswegs die höhnische Abfertigung als eine pathologische Erscheinung. Ein genialer Mann und Dichterphilosoph kann sehr wohl divinatorisch gleichsam als geistvolles Apperçu, einen Gedanken aussprechen. den er verstandesmäßig und logisch umanfechtbar noch nicht zu begründen oder darzulegen weiß. Auch hier sei an ein Wort des Plotinos erinnert, der über Anaxagoras urteilt, dieser habe zwar

die rechte Lehre vom *νοῦς* aufgestellt, aber als ein Mann grauen Altertums noch nicht klipp und klar zu entwickeln vermocht: *τὸ δ' ἀκριβὲς δ' ἀρχαιότητα παρῆκε* (Enn. V 1, 9)."

Zunächst eine kleine formale Berichtigung: ich habe niemals behauptet, daß d i e M e i n u n g: Xenophanes sei sich über seine Theologie selbst noch nicht recht klar gewesen etc. e i n e p a t h o l o g i s c h e E r s c h e i n u n g sei, wohl aber stellte ich die Behauptung auf, X e n o p h a n e s der hergebrachten Forschung sei geradezu e i n p a t h o l o g i s c h e s I n d i v i d u u m. Es muß da füglich Wunder nehmen, wie Müller es zustande brachte, des Unterschiedes solcher Sätze sich nicht bewußt zu werden.

Wichtiger jedoch ist eine andere, die inhaltliche Entstellung des hier in Betracht kommenden Tatbestandes. Müller zufolge zog ich aus dem Mangel an völliger Klarheit im Denken oder in der Darstellung des Xenophanes in bezug auf seine eigene Theologie den Schluß auf seinen pathologischen Charakter. Meiner eigenen Arbeit und auch den vorhergehenden Ausführungen zufolge gründete ich aber diesen Schluß nicht etwa auf die Prämisse, Xenophanes habe sich n i c h t v ö l l i g klar ausgedrückt, sondern er habe sich durch ausnahmslos sämtliche uns erhaltenen Sätze seiner positiven Theologie der üblichen Auffassung zufolge die krassesten Widersprüche und Sinnlosigkeiten zu Schulden kommen lassen. Wer zwischen „nicht völlig klar" und „durch und durch widerspruchsvoll und sinnlos" sicher zu unterscheiden vermag, für den ist die völlige Gegenstandslosigkeit der Müllerschen Ausführungen ohne weiteres klar und der Müllersche Kampf offenbar ein Windmühlenkampf mit selbsterfundenen Gedankenkonstruktionen, ein Kampf, durch den unsere Ausführungen überhaupt in gar keiner Weise berührt werden.

Damit ist auch der Wert der einzelnen Argumente Müllers so gut wie völlig gerichtet. Wenn es da heißt: Ein genialer Mann und Dichterphilosoph kann sehr wohl divinatorisch gleichsam als geistvolles Apperçu, einen Gedanken aussprechen, den er verstandesmäßig und logisch umanfechtbar noch nicht zu begründen oder darzulegen weiß, — so mag das richtig sein. Allein „verstandesmäßig und logisch unanfechtbar" darzustellen noch nicht imstande sein, und in jedem Satze, in jedem Gedanken unbe-

greifliche Widersprüche und Sinnlosigkeiten begehen, das sind doch zwei durchaus verschiedene Dinge.

Was endlich das Zitat aus Plotinos betrifft, so ist wohl ein rühmliches Zeugnis für das wohlwollende Interesse, das Müller Plotinos entgegenbringt, schade nur, daß es außer Zusammenhang mit unserem wahren Problem steht und daß es bloß eine Fortsetzung im Vorbeikritisieren an meiner ganzen Xenophanesabhandlung bildet. Denn *τό δ' ἀκριβὲς δι' ἀρχαιότητα παρῆκε* bedeutet doch eben nicht, was es bedeuten müßte, um etwas zu beweisen, daß er nämlich seine Schrift zu einer bloßen Verkettung von Widersprüchen und Absurditäten gestaltet hatte.

So wird aus dem Ganzen klar, daß wir nun einmal an unserer früheren Beurteilung des Xenophanesbildes der herkömmlichen Forschung unbedingt festhalten müssen und daß allerdings gerade die Müllerschen Ausführungen am allerwenigsten geeignet scheinen hierin auch nur die geringste Wandlung herbeizuführen.

III.

Die hergebrachte Xenophanesforschung arbeitet unter ganz eigentümlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Da Xenophanes der herrschenden Auffassung eine pathologische Erscheinung ist und dennoch als eine normale in die Kontinuität der Geschichte der Philosophie eingereiht wird, so stehen wir auf dem herkömmlichen Standpunkt vor einem Widerspruch, der auf keine andere Weise zu lösen ist als durch die Annahme, daß, was uns heute als ein Pathologisches erscheint, einst in den frühen Kinderstufen des philosophischen Denkens eben ein Normales war, daß, was wir heute unmöglich denken können, die Alten wirklich gedacht haben konnten. Diese merkwürdige erkenntnistheoretische Annahme wird auch ausdrücklich von keinem Geringeren als J. Freudenthal folgendermaßen formuliert:

„Nun mag es uns, deren geistige Lebensluft der Monotheismus bildet, freilich scheinen, als ob die philosophisch begründete Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes mit dem Glauben an das Vorhandensein einer Vielheit von Göttern schlechthin unvereinbar sei. Aber nicht um das, was wir denken und nicht denken können, handelt es sich bei der Rekonstruktion der Ge-

schichte, sondern um das, was die Alten wirklich gedacht haben.“ (Über die Theologie des Xenophanes, S. 28).

Mit einem Worte: es besteht ein Gegensatz zwischen dem „was wir denken und nicht denken können“ und dem „was die Alten wirklich gedacht haben.“ Folglich sollen wir das von den alten Denkern wirklich Gedachte ohne Rücksicht darauf erkennen, ob wir es denken können oder nicht können, das ist aber erkenntnistheoretisch betrachtet, augenscheinlich ein Standpunkt, der hinter dem üblichen Realismus noch sehr zurückbleibt.

Es ist wohl unbestreitbar, daß die Forderungen, welche ein richtiger erkenntnistheoretischer Standpunkt an uns stellt, unser Erkenntnisvermögen nie übersteigen dürfen — mögen sie auch noch so viel Schwierigkeiten uns aufbürden, daß die Voraussetzungen, von denen ein richtiger erkenntnistheoretischer Standpunkt ausgeht, notwendig augenscheinlich wahr, von niemand im Ernst bestritten und unantastbar sein müssen. Allein der erkenntnistheoretische Standpunkt der bisherigen Forschung stellt an uns Forderungen, die schlechthin unvollziehbar sind, und geht von einer Voraussetzung aus, die nicht allein nicht augenscheinlich wahr, sondern geradezu absurd ist. Die Forderung, die dieser Standpunkt an uns stellt, bedeutet nichts anderes, wie bereits oben angedeutet wurde, als daß wir zu denken aufhören. Es heißt hier: wir sollen bei dem Erkennen des von den Alten wirklich Gedachten davon absehen „was wir denken und nicht denken können.“ Allein was anderes bedeutet davon abzusehen, was wir denken können, als davon abzusehen, was wir denken. Denn immer denken wir nur das, was wir denken können, immer behaupten wir unmittelbar und notwendig die Geltung dessen, was wir denken können, indem wir überhaupt denken. Sollen wir also die Geltung dessen, was wir denken können, verneinen, dann müssen wir überhaupt nicht denken. Auf welche Weise da noch ein Erkennen möglich sein soll, ist wohl nicht leicht einzusehen. Denn was anderes bedeutet eigentlich das wirklich Gedachte zu erkennen, als das wirklich Gedachte zu denken. Ja, die ganze Realität des zuerkennenden Begriffes wie des Systems eines Denkers liegt für uns zunächst lediglich und allein darin, daß wir sie denken können. Steht aber die Sache so, wie ist es dann möglich, das wirklich Gedachte unabhängig

davon zu erkennen, ob wir es denken können oder nicht können?! Daß somit diese Voraussetzung, auf die sich der erkenntnistheoretische Standpunkt der bisherigen Xenophanesforschung gründet, eine contradictio in adiecto ist, wird kaum jemand bestreiten wollen.

Daß es natürlich eine conditio sine qua non der Geschichte als Wissenschaft ist, eine Identität der Gesetze des Seelischen und Geistigen für alle Menschen aller Zeiten a priori anzunehmen, das sehen auch und geben die Theoretiker der Geschichtswissenschaften zu, wie es z. B. Bernheim in seinem berühmten „Lehrbuch der historischen Methode“ besonders eindringlich betont hatte.

Man sollte nun glauben, daß unsere entschiedenste Zurückweisung des Freudenthalschen Grundsatzes niemand wundernehmen könnte, allein H. F. Müller vermag sich mit ihr in gar keiner Weise zu befreunden. „Halb spöttisch und halb mitleidig“ — heißt es S. 1546 ff. — „behandelt E. den Grundsatz Freudenthals: „Nicht um das was wir denken und nicht denken können, handelt es sich bei der Rekonstruktion der Geschichte, sondern um das, was die Alten wirklich gedacht haben.“ Ein Grundsatz, der aufgestellt wurde, um begreiflich zu machen, wie Xenophanes trotz seiner Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes dennoch an eine Vielheit von Göttern glauben konnte. Wir freilich, deren geistige Lebensluft der Monotheismus bildet, können das nicht mehr, aber ein Xenophanes und Platon, ein Aristoteles und Plotinos, die rings von Polytheismus umflossen waren, konnten es noch. Vielleicht interessiert es unseren gestrengen Kritiker zu erfahren, wie Plotinos diese Diskrepanz denkend auszugleichen sucht. Wo immer ein Gott erscheint, da schaut er die eine Gottheit ganz, und in dem Buche gegen die Gnostiker Enn. II, 9 sagt er Kap. 9: Nicht bloß die Götterbilder, sondern die Götter selbst schauen von oben auf diese Welt hernieder, und sie werden den Vorwürfen von seiten der Menschen entgehen, da sie alles in Ordnung leiten von Anfang bis zu Ende . . . . Außer den guten Dämonen und Göttern in dieser Welt, vornehmlich dem Lenker dieses Weltalls, der Seelen seligster, muß man auch die intelligiblen Götter preisen und schließlich über all den großen König dort, und namentlich in der Mehrzahl der Götter seine Größe be-

weisen. „Denn nicht das Göttliche in einen Punkt zusammendrängen, sondern es in seiner Vielheit auseinanderlegen in der Ausdehnung, in der er es selbst dargelegt hat, heißt beweisen, daß man die Kraft Gottes kennt, wenn er bleibt, der er ist, aber viele schafft, die doch alle von ihm abhängig, durch ihn und aus ihm sind."

Zunächst nun die Worte: „Halb spöttisch und halb mittleidig." Sie enthalten eine durchgängige Fälschung des wirklichen Sachverhaltes, da ich eine streng sachliche erkenntnistheoretische Kritik des genannten Grundsatzes durchführe, eine Kritik, die Müller weder anzuführen noch selbstverständlich anzugreifen gewagt hatte. Er zog es eben vor, die Sache sich leichter zu machen und anstatt meinen sachlichen Ausführungen eine sachliche Behandlung zuteil werden zu lassen, sucht er sich mit ihnen durch das bequemste Mittel: durch die bewußt falsche Klassifikation derselben als „halb spöttisch und halb mitleidig" abzufinden.

Und jetzt die eigene Argumentation Müllers zur Aufrechterhaltung des Freudenthalschen Grundsatzes. Auf das Problem der Möglichkeit der Begründung der philosophiegeschichtlichen Forscung auf einen derartigen erkenntnistheoretischen Grundsatz wie der Freudenthalsche geht er überhaupt nicht ein, sondern meint zunächst: „Ein Grundsatz, der aufgestellt wurde, um begreiflich zu machen, wie Xenophanes trotz seiner Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes dennoch an eine Vielheit von Göttern glauben konnte." Müller der meine Darlegungen durch bloße Wiederholung mancher Freudenthalscher Worte wiederlegen möchte, weiß eben nicht, daß der g a n z e von ihm kritiklos approbierte Freudenthalsche Gedankengang offenbar völlig unhaltbar ist. Denn ist zunächst die Behauptung irgendwie haltbar, daß uns „die philosophisch begründete Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes mit dem Glauben an das Vorhandensein einer Vielheit von Göttern schlechthin unvereinbar sei," und daß die Vereinigung dieser Lehren des genannten erkenntnistheoretischen Grundsatzes von Freudenthals zur Erklärung bedürfe? Das Problem, „wie Xenophanes trotz (!) seiner Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes dennoch an eine Vielheit von Göttern glauben konnte," bedarf zu seiner

Erklärung nicht bloß keines Grundsatzes wie der Freudentalsche, sondern es bedarf überhaupt für uns gar keiner Erklärung; ja, das Gegenteil würde eine Erklärung nötig machen. Denn im Begriffe des „*höchsten*“ Gottes liegt ja nicht bloß keine Schwierigkeit, sondern geradezu die Notwendigkeit diesen Gott als einen höchsten von einer Vielheit von Göttern, μέγιστος ἐνθεοῖσι zu denken! der Superlativ fordert zwingend, wenn er anders kein bloßer Elativ sein soll, die Voraussetzung einer Vielheit von Göttern, von denen eben ein Gott als der höchste bezeichnet wird. Allein noch aus einem anderen Grunde vermag dies Problem für keinen ernst Denkenden ein Problem zu bilden: denn die Verbindung des Polytheismus mit dem Glauben an einen höchsten Gott ist ja aufs vorbildlichste in den meisten Religionen der Welt, zumal in der so sehr bekannten homerischen Theologie (Zeus als πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶντε) vollzogen, für deren Verständnis doch noch niemals gefordert wurde, daß wir sie unabhängig davon erkennen, ob wir sie denken können oder nicht können.

Wenn Müller weiter urteilt: „Wir freilich, deren geistige Lebensluft der Monotheismus bildet, können das nicht mehr, aber ein Xenophanes und Platon, ein Aristoteles und Plotonos, die rings von Polytheismus umflossen waren, konnten es noch,“ so ist dem zu entgegnen, daß Müller eine neue Verwechslung sich zuschulden kommen läßt. Man muß nämlich gründlich zwischen Denkmöglichkeiten und Glaubensmöglichkeiten in der Geschichtschreibung der Philosophie unterscheiden. Wir können vieles denken, was wir nicht glauben können. So können wir freilich die Überzeugung von der Existenz einen höchsten Gottes mit der Annahme einer Vielheit von Göttern *glaubend* nicht verbinden, weil wir weder an die Existenz eines superlativisch höchsten Gottes, noch an die Existenz einer Vielheit von Göttern glauben: wir sind eben keine „Henotheisten“ und Polytheisten, sondern Monotheisten. Es wäre doch aber eine pure Absurdität, hätte jemand behaupten wollen, daß wir die Annahme der Existenz eines höchsten Gottes mit dem Glauben an eine Vielheit von Göttern *denkend* nicht auszugleichen imstande wären. Eine solche im Bereiche der Religion übrigens natürlichste Verbindung sind wir nur nicht imstande *nachzu-*

glauben, weil wir an beide verbundenen Elemente selbst nicht glauben, doch steht selbstverständlich nicht das geringste Hindernis im Wege, die Verbindung nachzudenken. Diesen absurden Standpunkt, der die letztere offensichtliche Wahrheit leugnet, vertritt aber eben Müller.

Was das ganze Müllersche Zitat aus Plotinos betrifft, so hat es denselben Erklärungswert wie seine anderen offenen und nicht-offenen Plotinos-Zitate. Denn um alle anderen Einwände, die sich hier erheben, mit Schweigen zu übergehen, zeigt gerade — im schroffsten Gegensatz zur Müllerschen Hauptabsicht — der Plotonische Gedankengang ,dem wir zwar nicht glaubend, wohl aber durchaus denkend zu folgen imstande sind, daß es eben keinen Gegensatz gibt zwischen dem, was wir denken und nicht denken können und dem, was die Alten wirklich gedacht haben.

Damit schließe ich meine Bemerkungen über H. F. Müllers Stellung zu einigen Grundproblemen der modernen Xenophanesforschung. Wenn manche methologischen Probleme der Philosophiegeschichte nicht genug eingehend an dieser Stelle behandelt werden konnten, so sei zur Ergänzung auf meine bereits im Druck befindliche größere Arbeit hingewiesen, die u. d. T. „Begründung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft unter besonderer Bezugnahme auf die R. Euckens Ideen zur Philosophiegeschichte“ eine neue Methologie der Philosophiegeschichte systematisch darstellt.

Rezensionen.

Friedrich Gundolfs Goethe.*)

Um einem Werke, das die Grenzen „fachwissenschaftlicher“ Leistung durch die Fülle seiner allgemeingültigen Lebenskräfte und -werte überragt, gerecht zu werden, muß zugunsten einer klaren Überschau vieles Wichtige sich zunächst einer andeutungsweisen Behandlung bequemen. Daher sei vorweggenommen, daß das Werk reich, überreich ist an tiefen, treffenden, vielfach neuen und stets bedeutsamen Wahrheiten über Goethe, über seine einzelnen Werke, über das Allgemeine und Besondere der poetischen Gattungen, — und, was wir von der germanistischen Fachliteratur leider sehr wenig gewöhnt sind! — über die grundlegenden Erscheinungen des Lebens, über Staat, Religion, Natur, Liebe, Tod, mit einem Wort über alles, worüber ein weiser, tiefführender und tiefdenkender Mann, der Leben und Wissenschaft als Einheit erlebt hat, zu reden Gelegenheit findet, wenn er über ein Thema spricht wie Goethe. Und alles das erscheint in strengster Notwendigkeit, in der durchgebildeten künstlerischen Sprachform des Stefan George-Kreises. Weit entfernt, die hohe wissenschaftliche und künstlerische Kultur, die sich in Gundolfs Goethebuch zeigt in einer Zeit wie die unsrige, sei es nach der inhaltlichen, sei es nach der formalen Seite, als Nebensachen bezeichnen zu wollen, erscheint sie neben dem Entscheidenden dennoch als einfache Voraussetzung. Um nur eines zu erwähnen, müssen wir Gundolf eine ganz einzigartige Bereicherung der stilkritischen Terminologie nachrühmen. Steht doch die Literaturwissenschaft diesbezüglich, trotz der einschlägigen neueren Bemühung, weit hinter der viel jüngeren Kunstkritik zurück. Trostlos ist auf unserem Gebiet die Dürre, die sich breit macht, sowie davon die Rede ist, daß das Poetisch-musikalische und das Poetisch-dingliche, die versinnlichende und die vergeistigende Kraft eines Stils, also das eigentlich Dichterische wissenschaftlich klargelegt, zugänglich gemacht werde. Über einzelne, ganz grobe Eigenschaftsbezeichnungen ist man da kaum hinausgekommen. Die Eindringlichkeit, mit der Gundolf Wesen, Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeit einzelner poetischer Formen Goethes zergliedert, ist die Quelle seiner eigenen, aber ungesuchten, durchsichtighellen Terminologie. Auch dies hochwichtige Kapitel sei hier nur berührt, um dem Gerüst des ragenden

*) Goethe, von Friedrich Gundolf. Bei Georg Bondi, Berlin. 795 Ss,

Baues nahe zu kommen. Drei Pfeiler tragen die Hauptlast: I. die Methode Gundolfs, II. seine geistesgeschichtliche Pragmatik und III. die Erkenntnis und die gedankliche Durchführung einer lückenlosen, pflanzenhaft-unlösbaren Einheit aller Werke Goethes.

I. Ohne auf eine unfruchtbare Polemik nur ein Wort zu verlieren, stellt Gundolf sich dennoch in bewußten Gegensatz zu dem derzeit „herrschenden" germanistischen Betrieb und knüpft unmittelbar bei Friedrich Schlegel und Humboldt an. Die Patenschaft ist handgreiflich: er trachtet auf Grund unserer heutigen historischen, biographischen und philologischen Goethekenntnis und durch künstlerisches und menschliches Erleben für das gesamte Werk Goethes das zu leisten, was Schlegel und Humboldt für Wilhelm Meister und für Hermann und Dorothea geleistet haben. Dies Ziel hat er auch erreicht, wobei er die vorhandene Goethekenntnis, woher sie auch herrühre, soferne sie nur zuverlässig war, durchaus als anonymen Rohstoff verwendet. Daher erscheint er ebenso sehr als Umstürzler wie als getreuer Überlieferer, eine seltsame Neuverkörperung echt goethischer Geistesrichtung.

Das wundersam reiche, große Leben und Wirken Goethes gliedert sich in Gundolfs „Schau" in das ruhige Ebenmaß einer gewaltig angelegten Dreiteiligkeit:

I. Sein und Werden (S. 1—243).
II. Bildung (S. 251—513).
III. Entsagung und Vollendung (S. 525—789).

Es handelt sich hier durchaus nicht um wirkungsvolle Kapitelüberschriften für Anfang, Mitte und Ende. Eher könnte man im neuen Gewande die bisher übliche Gliederung: der junge, der klassische und der alte Goethe wiedererkennen. Dennoch haben die bedeutsamen Neubenennungen volle Berechtigung. Was bedeutete denn die erwähnte Dreiteilung bei allen Vorgängern Gundolfs? Bestenfalls die vernünftige Disposition eines gelehrten Buches, die auf biographische Tatsachen und stilistische Beobachtungen sich stützende Einteilung des darzustellenden Stoffes, ein Schema goethischen Seins (Leben und Werke stets als Einheit begriffen). Gundolf aber gibt kein Schema, sondern einen Aufbau; jenes geht hervor aus dem Bedürfnis, den schon „wissenschaftlichen", schon toten Stoff zu ordnen, darstellbar, mitteilbar zu machen, dieses ist der innerste Grundsatz des sich vollziehenden Wachstums. Nach dem Schema kann der wissenschaftliche Stoff geordnet werden, nach dem Organisationsprinzip ist das wahrhaftige Wachsen der einmaligen Erscheinung „Goethe" vor sich gegangen. Das Organische, das Pflanzenmäßige, das an dem größten normativen, gesetzmäßigen und gesetzgebenden Menschen das Selbstverständliche und zugleich das Wunderbare war, hat Gundolf erkannt und zur treibenden, tragenden Kraft seiner Gotheschau erwachsen lassen. Zum ersten Male wurde hier der Gang und die Notwendigkeit jener innerlichen, bisher bloß verzeichneten Wesenswandlungen erkannt und dargestellt, die aus dem sich versuchenden Dichterstudenten und Studentendichter den jungen Goethe, aus diesem den klassischen und den alten hervorgetrieben haben. Die innere organische Triebkraft jeder dieser drei Krisen hat Gundolf bloßgelegt, ihre Stunde und Umfang ermessen, die unerfüllten

Möglichkeiten überblickt, die überwundenen Gefahren neu heraufbeschworen, Gewinn und Verlust jeder Wandlung für Goethes Rechnung wie für die unserige gebucht. Die Untrennbarkeit von Mensch und Werk, Inhalt und Form, Gedanke und Stil ist uns hierdurch in bisher unbekannter Vollkommenheit greifbar geworden.

Drei große Wandlungen, hervorgesprossen aus der gesetzmäßigen Beschaffenheit des einmaligen Menschen, aus seiner Bildung und aus allem, was als Zeit, Umgebung, Raum und Bindung: Schicksal genannt werden muß, schnellen das Goethische Sein durch drei Krisen hindurch.

Der junge Goethe erlebt die Welt mit der einzigartigen Gewalt seiner Empfindung und erfüllt sie, sofern er sie gestaltet, mit der Erregung seines Ichs. Das Goethische Ich, das sich in der tausendfältigen Erscheinung der Welt bricht, in ihr spiegelt, das ist der sich fort und fort läuternde Inhalt der Jugend- und Titanendichtung. Die Welt wird Goethisch erfühlt und die Goethisch erfühlte Welt von Goethes Geist erfüllt. Werther, Urfaust und Egmont erscheinen so gut als bloße Gefäße des übersprudelnden Gefühlsstromes, wie Straßburg, Herder, Friederike oder Lili, zunächst sogar Weimar. Wesen und Eigenheit des Goethischen Seins — Werke und Leben immer als Einheit, als Sein und Ausdruck gesehen — hat Gundolf aus der Beschaffenheit des junggoethischen Lebenszustandes, aus der geschilderten Ichlichkeit mit exaktester, zugleich aber phantasievoller Wissenschaftlichkeit abgeleitet, bis hinein in die Einzelheiten des Sprachgebrauchs, des Satzbaus, der poetischen Bildlichkeit, bis hinauf zur Notwendigkeit tragischer Lösungen und entscheidender Stoffwahl, alles ein wechselnd Weben, ein glühend Leben.

Als Prinzip des Fortschreitens waren wir bisher gewöhnt etwa Weimar und Italien zu betrachten. Bei Gundolf aber ist das Äußerliche nie das Mächtige. Mit dem überzeugenden Eifer des Apostels predigt er das große Wort des Paulusbriefes: „Denn der Herr ist der Geist — und wo des Herrn Geist ist, da ist Freiheit!“ Was wir als Ursache anzusehen gewohnt waren, verwandelt er durch Erschließung verschlossener Pforten zu bloßen Wirkungen. Nicht etwa weil Goethe Weimar satt bekommen, flieht er nach Italien; nicht weil er in Italien war, ist er der Klassische geworden, sondern umgekehrt: weil er kraft des ihm innewohnenden, ihn treibenden gesetzmäßigen Wachstums anfing im Rokokko-Weimar klassisch zu werden, brauchte er das sichtbare Gegenbild seines neuen inneren Lebens, weil sein inneres Leben sich verwandelte. ist ihm das um ihn unverwandelt Gebliebene unerträglich geworden. Deshalb erwacht in ihm das Bedürfnis: Italien, Rom, Christiane. Daß er seine Bedürfnisse hellseherisch begriffen und erkannt hatte, daß er Bedürfnis nie mit Laune oder Gelüste verwechseln konnte, darin besteht sein Genie, sein Dämon; daß er das Nötige zur Befriedigung des Bedürfnisses auch beschaffen, Hindernisse überspringen, wenn es sein mußte auch niederreißen konnte, das ist die wunderbare Übereinstimmung dieses Genies mit dem waltenden Schicksal, eben die Identität der Gesetzmäßigkeit beider, oder wie Gundolf sich wunderschön ausdrückt: das Zusammentreffen von Dämon und Tyche. Goethe gerät durch sein Pflanzenwachstum aus dem gefühlsmäßig-titanenhaften in den klassischen Lebenszustand, — das ist die

Ursache in der neuen Pragmatik, während Italien und alles andere äußere Wirkungen sind. Allein, hieße das nicht, das Bekannte zugunsten des Unbekannten verdrängen? Mit nichten! Gundolf bleibt nicht dabei stehen, den inneren Grund einfach zu setzen. Was hat also das Klassischwerden des jungen Goethe im Gegensatz zu seiner bisherigen Weltschau — denn auf die Beschaffenheit der Weltschau kommt es eben immer wieder an — zu bedeuten? Die Ichlichkeit verändert, nein, sie erweitert sich zu einer neu errungenen Sachlichkeit, die die bisherige Ichlichkeit nur scheinbar über den Haufen rennt und verwirft, tatsächlich wird sie einbegriffen, eingegeistet, der neuen Schau einverleibt. Am ersten Wendepunkt seiner Wesenheit — das In-erscheinung-treten des jungen Goethe ist kein Wendepunkt, keine Krise, sondern der bloße Durchbruch seines Wesens, das die Hüllen abstreift — wendet Goethe sich ab von der bisherigen, seiner Jugend gemäßen egozentrischen Art, mit der er die Welt erlebt hat. Sie genügt ihm nicht mehr, sie ist ihm zu eng geworden. Die Möglichkeiten des persönlich bedingten Gefühlserlebnisses sind durchschritten, oder vielmehr durchstürmt, fürderhin wären nur noch Wiederholungen denkbar. Doch konnte der, der als die gewaltigste Verkörperung des Lebenshungers zu verstehen ist, sich nicht mit Wiederholungen, Varianten begnügen. Vom ichbedingten Gefühl mußte er somit zur sachbedingten Welt, zur Form schreiten. Aus diesem veränderten Lebenswillen ist jene einzigartige Synthese griechischer und germanischer Welt erwachsen, die Goethe der Menschheit bedeutet. Daß Form von nun an die einzige Möglichkeit zu bedeuten habe, in der die Welt für Goethe erlebbar wird, darin besteht die Wandlung vom jungen Goethe zum klassischen. Mit den Worten:

„Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male“,

ist das Bekenntnis zu der widerkantischen Untrennbarkeit, zur offenbaren Einheit von Form und Wesenheit abgelegt. Die Wesenheit der Form ist jetzt Angelpunkt Goethischen Denkens und Fühlens. Seit er Form als gesetzmäßige Offenbarung jeder inneren Wesenheit entdeckt hat, sei es bei der Pflanze, sei es bei den Menschen oder sonstwo in der Welt, lernt er treu seinen wunderbaren Sinnen glauben — und allen zuvor: dem sonnenhaften Auge. Jetzt wird seine Weltschau augenhaft, sonnenhaft. Deshalb muß er nun nach Italien, deshalb kehrt er zurück als Dichter der Iphigenie.

Gundolf, der die Worte gar gerne von der durch den Gebrauch hervorgerufenen Trübung befreit, sie durch die Schreibart oder sonstwie oft auf ihre ursprüngliche sinnliche Bedeutung zurückführt, — gleich dem Meister, der den trüben Kristall durch Neuschleifen der Kanten neuen Glanz und Herrlichkeit verleiht —. Gundolf nennt diese zweite Stufe Goethischer Entwicklung: „Bildung“, — weil das Bilden, die künstlerisch zweckbewußte Formung ihr Inhalt war.

„Entsagung und Vollendung“ ist die Altersentwicklung überschrieben.

Die Fülle der bildnerischen Gestaltung erreicht ihre natürlichen Grenzen. Der von streng und sachlich geschauten Formwesenheiten saturierte Goethe

hat im übermenschlichen Lebenshunger die Welt auch in dieser Richtung verzehrt, wie er sie im Gefühlskreise einst verzehrt hatte. Eigentlich wiederholt sich also die Betätigung des nämlichen Gesetzes auf höherer Stufe. „Der Erdenkreis ist mir genug bekannt.“ So sehr, daß sie ihm neue Formwesenheiten nicht mehr zu bieten hat: er hungert wieder einmal, nachdem er „hier“ sich tüchtig umgesehen. Wieder kann er sich nicht mit Variationen begnügen. So steigt er denn zu den Müttern hinab, sein Blick wendet sich weg von der einzelnen Erscheinung, weg von der Formwesenheit, hin zum Gesetz, zur Norm, vom Augenblick flieht er in die Ewigkeit, — so schwer es ihm wird, so gewaltsam er sich das Blinzeln nach „dorthin“ versagen möchte. Der Abschied vom schönen, beglückenden „Augenblick“ erscheint als der schwerste tragische Kampf in Goethes Leben. Das tiefe Leid, das in der Marienbader Elegie seit jeher so ergreifend zu uns sprach, hat Gundolf als Brennpunkt der gesamten Altersdichtung zu deuten vermocht und nie lag der Inhalt der „Entsagung“ Goethes so klar zutage wie in dieser Deutung. Daß Ulrike von Levetzow mehr „symbolisch“ als persönlich zu denken sei, haben schon viele betont. Allein wohin deutete dies Symbol? Auch hier geht Gundolf, Überlieferer und Umstürzler in einer Person, auf dem alten Pfade viel weiter vor als alle seine Vorgänger. In der Krise, in der aus dem klassischen Goethe der alte hervorbrach, entsagt er der Wonne der Formschau, der beseligenden Freude am einmaligen, unbezweifelbaren Sein, er entsagt dem schönen „Augen—blick“, nicht mehr ruft er ihm beschwörend sein trunkenes: „Verweile doch“ zu. Die Erblindung des II. Faust ist, wollen wir klarheitshalber einmal den Gedanken aus dem Poetischen ins Begriffliche hinüberleiten, von Faust-Goethe auf die Welt übertragen. Nicht Goethe erblindet, sondern die Formwelt, sie ist ausgeschaut und verliert ihren Sinn. Der eben noch übermäßig reiche, steht bloß und nackt dem Weltgesetz gegenüber: „ich habe mich, ich hab das All verloren!“ Der schöne Augenblick stirbt ihm ab. Dies schauerlich geheimnisvolle Geschehen verkörpert sich in Ulrike, es wird das Absterben in ihr sichtbar. Dahin zwingt den Alten die pflanzenhaft-gesetzmäßige Entfaltung seiner normalen und normativen Wesenheit; nicht aus Gutdünken fügt er sich diesen allerherbsten Schmerz zu. „Es ist Drang — und so ist's Pflicht.“ Mit Ulrike scheidet der schöne Augen—blick von ihm, nachdem er ihn bis zur Neige erschöpft hat. Nun ist Goethe geschieden vom Zeit- und Räumlichen. Es friert ihn. An den Eiseskreis der Dantischen Hölle erinnert die Qual seiner Einsamkeit.

Vom Ich zur Welt, von der Welt zum Weltgesetz, — das war des größten Deutschen und des schönsten, vollendetsten Menschen Lebens- und Leidensweg. So notwendig, so einheitlich, klar in sich geschlossen und unverrückbar in allen Teilen wie in Gundolfs wissenschaftlich-bildnerischer Gestaltung ist er uns noch nie erstanden. Mit dem Aufbau seines Goethewerkes ist im Grundsatz auch schon dessen Inhalt, wenn nicht gegeben, so doch umrissen.

Das zweite, was diesem Werke eine entscheidende und langauswirkende, von dem viel überschätzten Rezensionserfolg unabhängige Bedeutung im Leben und in der Wissenschaft sichert, ist die Verwirklichung des vielumstrittenen Programms geisteswissenschaftlicher Pragmatik. Diltheys heller Geist

hat die Forderung aufgestellt, Walzel und Saran, Sievers und Unger und andere haben sie geklärt, zum Teil verwirklicht. Als restlose Erfüllung erscheint Gundolf, zugleich auch als berechtigter Erbe der von der historischen Schule unterbrochenen Schlegel- und Humboldtschen Überlieferung. So unerläßlich die grammatisch-philologische Prüfung des Textes als des faßlichen, festgelegten Wortes, so unerläßlich die Erforschung des historisch-biographischen Hintergrundes zur Deutung, Beurteilung und Erkenntnis des Werkes und des Künstlers auch sei, so unbedingt diese Notwendigkeiten als Voraussetzungen anerkannt werden sollen,, so wenig können wir sie als Selbstzweck, als Ziel anerkennen, wenn wir von einer Literaturwissenschaft, nicht bloß von einer Literärgeschichte reden wollen. Gewiß brauchen wir das Wort zur Offenbarung, aber das Wort ist nicht der Geist. Gewiß wollen wir festhalten, was uns von allem übrig blieb, doch auch nicht die Folge aus dem Auge verlieren:

„Die Göttin ist's nicht mehr, die du verlorst,
Doch göttlich ist's usw." — — — —

Die Literaturwissenschaft ist ein auf das Erfassen und Erschöpfen des Kunstwerkes gerichtetes Bestreben. Alles, was diesem Zweck dienlich ist, ist nötig, und zwar in dem Maße, in welchem es dem Zweck dient, vor allem die sprachliche Analyse und das Schicksalmäßige am Leben des Dichters. Doch kann das Kunstwerk als sprachliches Gebilde weder vom Schöpfer, noch vom Empfänger völlig losgelöst werden wie ein anatomisches Präparat. Daher ist die geisteswissenschaftliche Sachlichkeit eine ganz andere als die naturwissenschaftliche. Gundolfs Pragmatik verwendet die philologischen und die historischen Ergebnisse im vollen Maße, wie er aber auch die ästhetischen verwendet, alle bloß als Mittel zur Erkenntnis des Kunstwerkes, zu dessen Wesen er durch eine vierfache Spiegelung hindurchdringt. Erste Spiegelung: die Synthese aller philologischen, grammatischen, stilistischen und philosophischen Ergebnisse ist die Grundlage für die eigenschaftliche Auffassung und für die inhaltliche Deutung, also für das So-und-so-sein des Kunstwerkes. Zweite Spiegelung: die Synthese aller historischen, biographischen und philosophischen Ergebnisse, die sich auf das Leben des Künstlers und auf das Weben seines Schicksals, sowohl in seiner Person als in seinem menschheitlichen Zusammenhang beziehen, ergibt, — wenn sie durch das erste Prisma hindurch geschaut ist und nur dann, — das Walten der Notwendigkeit zwischen Künstler und Kunstwerk, also das Weshalb-so-und-so-sein des Kunstwerks. So verstehen wir, weshalb das Kunstwerk so sein muß wie es ist und nicht anders sein kann. Dritte Spiegelung: die Summe des bisherigen muß im Gefühl, im Gemüt des Forschers gefühlsmäßig neuerlebt werden, er muß den Weg von dem rythmischen und formbegrenzten Sprachgebilde zurück zur seelischen und kosmischen Erregung des Dichters finden, die dieser in umgekehrter Richtung hinter sich gebracht hat. Vierte Spiegelung: auf Grund seiner breiten und tiefen Kenntnis des Lebens, der Gegenwart, des Menschen und der Welt muß der Forscher das eigene Erleben des Kunstwerkes in das seiner Gemeinschaft, in die Nation oder in die Menschheit projizieren können. Dichtung ist gesprochenes und gehörtes Wort. Sicherlich bedeutet Gundolfs Goethewerk auch den bedeutendsten methodischen

Sieg der Literaturwissenschaft, ohne dem Einwand mangelhafter Stoffkenntnis oder fehlender Exaktheit der Forschung eine Angriffsfläche zu bieten. Es ist die ganze, ungeheuere Wissensmenge „ver-wendet“, d. h. einem höheren Zweck entsprechend gefügt. Man braucht viele Ziegel zu einem Bau; aber Millionen Ziegel ergeben an sich und von selber nie einen, mögen sie noch so schön geschichtet nebeneinander liegen. Auch wird manch ein Ziegelstein entzwei gehauen, fügt er sich anders nicht ein.

Der dritte große Triumph Gundolfs ist die strenge Durchführung dieser Pragmatik bis ins Einzelste. Gewiß, die sozusagen arithmetische Rechtfertigung seines Verfahrens mit all seinen Kühnheiten konnte anders nicht gedeihen. So aber ist die in allen Teilen unlösbare geistige Einheit aller Werke Goethes mit der köstlichste Gewinn der wahrhaft erstaunlich großen Arbeitsleistung Gundolfs. Die Betonung des Zusammenhanges zwischen einzelnen Goethewerken und im Einzelnen ist nichts Neues. Auch hier betritt Gundolf begonnene Pfade, die er aber bis an ein neues, bisher ungeschautes Ziel verfolgt. Neue Zusammenhänge, wie etwa der zwischen Dichtung und Wahrheit und Pandora werden klar; alte, wie der zwischen Tasso und Iphigenie, gehen über die bisherigen, mehr oder weniger geistvoll angedeuteten Einzelbeziehungen weit hinaus über das Bisherige und dringen vor bis zur gemeinschaftlichen Quelle einer und derselben Erregung, deren ähnliche und gleiche Sprachoffenbarungen in den beiden Dichterwerken bis ins Kleinste nachgewiesen sind. Und so von der ersten zur zweiten, von der zweiten zur dritten Krise und innerhalb derer von Werk zu Werk. Schließlich erscheinen alle hohen Werke als ein Ganzes; Tasso wird zu einem Aufzug, Werther zu einem Abschnitt der Lebensdichtung: Goethe. die wieder restlos, wenn auch nur eingegeistet, im Faust enthalten ist. Neu ist daran nicht etwa der Satz, die Behauptung dieser Einheit, sondern ihre wissenschaftliche Durchführung im Ganzen sowohl wie im Einzelnen. Die Einheit wußten wir auch früher: wir sehen sie jetzt. Die einzelnen Werke, die wir bisher nacheinander als je ein Ganzes liebten, werden wir von nun als Teile neu genießen können, und über sie hinaus blicken wir in die Unteilbarkeit des erhabensten Ganzen. So zwingt uns Gundolf unter einem neuen, notwendigen und ins Ungeheuere erwachsenen Gesichtspunkt von neuem nieder zum heiligen Original, zum Goethetext. Denn wir haben die Werke Goethes gelesen, auch den Zusammenhang erkannt, aber das eine, unteilbare, in allen seinen Teilen auch unverrückbare Goethewerk ist in dieser Komplexität neu. Das muß neu erlebt werden. Die Erweckung eines solchen Zwanges, einer neuen Notwendigkeit in das Ganze einzutauchen, ist das Größte, was ein Goetheforscher erstreben kann.

Isonzofront, im Ostermond 1917. Prof. Dr. Richard Meßleny.

Hermann Schwarz, Fichte und wir. Sechs Vorlesungen, gehalten 2.—7. Okt. 1916 auf der Lauterburger Weltanschauungswoche. A. W. Zickfeldt 1917. Osterwieck. 111 S.

Es bedurfte kaum der Versicherung des Verf., daß in diesen Vorlesungen ein gut Teil Selbstbekenntnis stecke. Überall durchweht die Zeilen die edle Begeisterung einer von ihrem Gegenstande ganz erfüllten Seele; es lebt in ihnen die eindringliche Kraft, mit der die selbsterrungene Überzeugung sich gern andern mitzuteilen sucht. So macht sich die Eigenart des gesprochenen Vortrages auch in der Stoffanordnung, die manche Wiederholung bringt, wie im rhetorischen Ausdruck geltend. Auch gewisse stilistische Absonderlichkeiten sind wohl darauf zurückzuführen. Es war offenbar die Hauptabsicht des Verf., in dem Hörer den Geist Fichtes lebendig werden zu lassen und ihn aus der scharfen Luft der Kantischen Kritik zu der Sonnenhöhe eines ethischen Idealismus emporzuheben. Der Kampf gilt hier einerseits dem Ontologismus, der ein fertiges Sein annimmt, sei es eine Welt der Wirklichkeit oder ein Reich der Ideen, das an sich schon besteht und in unserem Geiste bloß abgebildet wird; ebenso sehr aber auch dem Psychologismus, der das Geistesleben aus dem endlichen, empirischen Ich ableiten zu können glaubt. Dem wird hier die Lehre entgegengestellt, daß alle Wirklichkeit nur durch freie Setzung und Schöpfung des überindividuellen, unendlichen Bewußtseins im einzelnen Ich entsteht. Das freie schöpferische Geistesleben im Sinne Euckens bildet den Angelpunkt in Schwarz' Darlegungen. Solches „Unbedingtheitsleben“ erscheint ihm als das Kennzeichen des deutschen Wesens. Es offenbart sich in der germanischen Gefolgstreue, im unbedingten Rechtfertigungsglauben des Protestantismus, in der deutschen Sachlichkeit und zuhöchst im unbedingten Pflichtgefühl, wie es in Kants Imperativ ausgesprochen ist. „Ewiges will Deutsches, und Deutsches soll Ewiges sein.“ Wenn der Verf. den Geist Fichtes auch in unserer Zeit sich bewähren sieht, so hebt er doch auch mit kräftigen Worten die Schattenseiten im inneren Leben unseres Volkes hervor, den Geist des Kleinmuts und der Selbstsucht. Sinnlichkeit oder Sittlichkeit, äußerliches Dasein oder Innerlichkeit, Gebundenheit oder freie Selbstbestimmung, Fichtes ausländische oder inländische Seelen — das sind die Gegensätze, zwischen denen es keine Vermittlung in Goethes Sinne gibt, sondern nur ein scharfes Entweder — Oder, wie zwischen Nichtsein und Sein. Immer neuen Ausdruck findet der Verf. für den gewaltigen Gedanken, daß es die Tiefe, die Ewigkeitstiefe unseres eigenen Wesens ist, aus der die ganze Welt der Erscheinungen hervorgeht. Mit jeder Vorlesung werden wir tiefer in die Gedankenwelt Fichtes eingeführt. Denn nicht mit äußerlichem Nachdenken fremder Anschauungen ist es dabei getan. Wahres Verständnis ist hier ein Verstehen-wollen, eine Tathandlung in Fichtes Sinne. Wir müssen in uns selbst erleben, daß es bloßes Sein ohne Wert überhaupt nicht gibt. Wert aber erhält das Sein nur als Setzung eines Geistes. „Setzen wir uns

geistig, wagen wir das zu tun! In demselben Augenblicke schon lebt sich ein Unbedingtheitsleben." — Es ist begreiflich, daß der Verfasser des „Gottesgedankens in der Geschichte der Philosophie" dem religiösen Problem besondere Aufmerksamkeit zuwendet. Und wenn er auch die ureigene geniale Leistung Fichtes in dessen Aktivismus erkennt, so sieht er sich, gerade um den religiösen Gehalt in Fichtes Denken auszuschöpfen, genötigt, immer wieder zu dem späteren Standpunkt, der „Anweisung zum seligen Leben", überzugreifen. Das Eigentümliche von Fichtes Religionsphilosophie liegt nach Schw. darin, daß sie weder einen transzendenten noch einen immanenten Gott annimmt, daß sie also weder Theismus noch Pantheismus ist. Sie sei aber der christlichen Auffassung verwandt, wie durch Hinweise auf Augustin, Ekkehart und Böhme erhärtet wird. Im Gegensatz zu der kosmologischen Gottesidee, wonach sich der Mensch in Gott als dem Herrn der Welt geborgen und sicher fühlt, betont Schw. den axiologischen, den wertenden Standpunkt: das Ich fühlt sich als unbedingt wertvoll und gotterfüllt der Welt absolut überlegen und in seinem rein geistigen Sein von der Welt unabhängig. Dieser Religionsbegriff Ekkeharts und Fichtes wird als eigentümlich deutsch bezeichnet. Gott als Inbegriff des Wertlebens soll nicht mit der kosmologischen Ursache der Welt einsgesetzt werden. Läßt man beide Begriffe zusammenfallen, so erhebt sich die unlösbare Frage nach der Herkunft des Übels. (Das ist richtig. Aber wenn die Wissenschaft eine solche Trennung durchführen kann, verlangt nicht gerade die Religion die Einheit von Wert und Sein als letztes Postulat?) Anstelle des seienden Gottes wird das in uns stets werdende, selbstschöpferische Gotteserlebnis gesetzt. Daß diese Lehre den esoterischen Charakter der „Bildungsreligion" hat, wird dem Verfasser bewußt sein. Aber auch religionsphilosophisch ließen sich gegen die Unbestimmtheit einer solchen Gottesidee Bedenken äußern. Indessen handelt es sich hier um ganz persönliche Erlebnisse, deren Wahrheit sich theoretisch weder beweisen noch widerlegen läßt. Und so wenig diese Vorlesungen eine kritische Behandlung der Fichteschen Philosophie geben sollen, so wenig wäre eine zersetzende Kritik angebracht. Geboren aus dem Drange, den Gegenwartswert dieses mächtigen Gedankensystems auszumünzen, werden sie zweifellos auch in dieser Form matte Seelen aufrütteln, hochgestimmte in ihrem Idealismus bestärken können. (Leider stören außer den verbesserten noch eine Anzahl anderer Druckfehler und Versehen).

Paul Sickel.

Dr. Hans Offe. Politische Weltkunde. Ein Beitrag zur Volksbildung. Mit Vorwort von Dr. Paul Rohrbach. Leipzig 1917. Chr. Herm. Tauchnitz. V und 69 S. M. 2,50.

Mit Freude begrüßen wir alle Äußerungen aus dem Kreise des höheren Lehrerstandes, die Schul- und Bildungsfragen nicht vom eng fach- und schulmäßigen Standpunkt behandeln, sondern einen offenen

Blick für die Anforderungen des gesamten geistigen Lebens bekunden. Eine solche befreiende Weite des Gesichtskreises zeigt Offes Schrift über die Weltkunde. Der Verf. besitzt klare Einsicht in die Mängel unseres heutigen Bildungswesens, hält sich von jedem Fachegoismus fern, und seinen Ansichten über Wert und Unwert der bisherigen Reformversuche sowie über die Ziele der zukünftigen ist fast rückhaltslos beizupflichten. Dabei bleiben seine Ausführungen nicht bei allgemeinen Grundsätzen stehen, sondern dringen überall in den Kern der Einzelfragen ein. Im Anschluß an Gedanken von Paul Rohrbach fordert der Verf. eine Erweiterung des erdkundlichen Unterrichts zur politischen Weltkunde, d. h. die Erdkunde soll zum politischen Denken vorbereiten. Daß er diese Aufgabe nicht der Geschichte, sondern der Erdkunde zuweist, rechtfertigt er damit, daß die Erdkunde einen zusammenfassenden. „komplexen“ Charakter trägt und einen weit größeren räumlichen Gesichtskreis umspannt als die Geschichte. Da sich die Erörterungen der im engeren Sinne didaktischen Fragen hier erübrigt, mögen aus dem reichen Inhalt der Schrift drei Hauptpunkte hervorgehoben werden. die für die Neugestaltung unseres gesamten höheren Bildungswesens von grundlegender Bedeutung sind. Dahin gehört zunächst die Forderung, daß das Ziel alles Unterrichts und somit auch des erdkundlichen weniger darin besteht, Einzelkenntnisse zu vermitteln als zum Denken und Urteilen anzuleiten. Es handelt sich in erster Linie darum, „leitende Ideen“ zu gewinnen. um auch neu auftretenden Tatsachen des gegenwärtigen Lebens sicher entgegentreten zu können. Ferner betont der Verf. mit Recht die Vereinheitlichung unseres Wissens gegenüber der bisher herrschenden Zersplitterung der Fächer. Ein Hauptmittel dazu sieht er (neben der Biologie und der philosophischen Propädeutik) eben in der Erdkunde. Denn sie ist eine „doppelgesichtige Wissenschaft“, da sich in ihr die beiden Gruppen der Natur- und der Kulturwissenschaften verbinden. Die naturwissenschaftlichen Tatsachen, von der die Erdkunde ausgeht. müssen überall eine kulturelle d. h. wirtschaftlich-politische Wertung erfahren; und diese wirtschaftlich-politische Wertung soll zum wesentlichen, wenn auch nicht ausschließlichen Maßstab für die Stoffauswahl des erkundlichen Unterrichts dienen. Politische Weltkunde aber setzt ferner gewisse Kenntnisse in der Völkerkunde, die als eine wahrhaft „humanistische“ Wissenschaft bezeichnet wird, wie in der Wirtschaftsgeographie voraus. „So verstanden kann und soll die Länderkunde werden zum Kristallisationspunkt aller weltkundlichen Kenntnisse und Vorstellungen, selbst über das eigentliche Gebiet der Erdkunde hinaus.“ Zur Vereinheitlichung des gesamten Schulwissens trägt es auch bei, daß andere Fächer wie Geschichte, Deutsch, Religion und die Fremdsprachen den erdkundlichen Unterricht unterstützen können. Jedenfalls darf dieser Unterricht nicht zu einen bloßen Konglomerat von allerlei Wissensbrocken werden: und nachdrücklich betont der Verf., daß er nicht neuen Lehrstoff. sondern einen „neuen Richtungs- und Zielpunkt der gesamten Schul-

bildung und Schulerziehung" fordert. Eine solche erweiterte Fassung der Erdkunde als politische Weltkunde wird auch dazu beitragen, die viel getadelte Weltfremdheit des Schulbetriebes zu überwinden. Sie setzt freilich voraus, daß der Lehrer vielseitig gebildet und daß er eine wissenschaftliche Persönlichkeit im tiefsten Sinne des Wortes sei. Und dies ist der dritte Punkt, den wir hervorheben möchten: Weit wichtiger als alle sachliche Reform und behördliche Anordnung ist die Persönlichkeit des Lehrers und ein innerliches Verhältnis zu seinem Gegenstand. Allerdings bezweifelt der Verf., ob diese Forderung sobald verwirklicht werden wird, und zwar deswegen, weil sie eine Universitätsreform an Haupt, Geist und Glieder voraussetze. Damit ist m. E. der springende Punkt aller inneren Schulreform bezeichnet. So lange die Vorbildung unseren Lehrern nicht ein anderes Unterrichts- und Erziehungsbewußtsein einprägt, können amtliche Verfügungen wenig nützen. Daß uns die wissenschaftlichen Persönlichkeiten fehlen, liegt vor allem an der „durchschnittlichen Richtungslosigkeit der akademischen Studien." — Der Geist, von dem die Ausführungen des Verf. getragen sind, sowie die trefflichen Anregungen, die er im einzelnen gibt, lassen eine möglichst weite Verbreitung seiner Schrift wünschen.

Aachen. Boxgraben 118. Paul Sickel.

Heinrich Scholz, Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury. Auszüge aus „de veritate" und „de religione gentilium" mit Einleitung und Anmerkungen.

Georg Bohrmann, Spinozas Stellung zur Religion. Eine Untersuchung auf der Grundlage des theologisch-politischen Traktats. Nebst einem Anhang: Spinoza in England (1670—1750).

C. Winkler und Leopold Zscharnack, John Locke's Reasonableness of the Christianity (Vernünftigkeit des biblischen Christentums), übersetzt von C. W., mit einer Einleitung herausgegeben von L. Z.

Diese Arbeiten erschienen als 5. (Herbert) bzw. 4. (Locke) Quellenheft und als 9. (Spinoza) Heft der Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, die von Heinrich Hoffmann-Bern und Leopold Zscharnack-Berlin im Verlage von Töpelmann-Gießen herausgegeben werden, im Jahre 1914. Die philosophiegeschichtliche Bedeutung, die ihnen unabhängig von der kirchenhistorischen zukommt, rechtfertigt einen ihnen gemeinsam zu widmenden Hinweis, da sie alle drei von der Ausstrahlung des nämlichen neuzeitlichen Rationalismus auf die religionsphilosophische bzw. religionshistorische und bibelexegetische Sphäre handeln. Das offenbart im besonderen die Einleitung, die Scholz den von ihm ausgewählten Texten voranstellt. Herbert von Cherbury wird in den Philosophiegeschichten vielleicht etwas zu einseitig lediglich als der Vater der natürlichen Religion dargestellt, als der bewußte Bahnbrecher jenes aufgeklärten Glaubens, der im klassischen 18. Jahrhundert, dem Höhepunkt der Aufklärung, die positiven Religionen endgültig verdrängen zu sollen schien. Sicherlich ist das auch seine bleibende historische

Bedeutung. Aber auf den breiten Strom des geschichtlichen Werdens schauend, sehen wir ihn doch — und das tritt in der knappen Skizze der Scholzschen Einleitung plastisch hervor — von jenem Geiste erfüllt, der in Denkern höheren Ranges, wie Descartes, Spinoza, Leibniz, zur Einsicht in die Autonomie der erkennenden Vernunft überhaupt geführt hat. Die kurze Analyse der Schrift De veritate zieht diese Stellung klar ans Licht. Wenn der voraufgehende Überblick sich vorzüglich mit der Entfaltung der Autonomie des religiösen Bewußtseins im Zeitalter von Humanismus und Reformation beschäftigt, — so entspricht das ebenso sehr dem nun einmal feststehenden Schwergewicht der Bedeutung Herberts wie dem praktischen Zweck der Arbeit, die kirchengeschichtlichen Übungen dienen soll.

Als bedeutsamer Versuch, das Rätsel des theologisch-politischen Traktats zu lösen, muß Bohrmanns Schrift gewürdigt werden. Was das Verständnis dieses Werkes so schwierig macht, wenn nicht sogar gänzlich verbaut, das ist das Durcheinander der ethischen und religiösen Konzeptionen der „Ethik" und der Motive der Offenbarungsreligion. Richtig hat Freudenthal den Traktat als eine Tendenzschrift zugunsten der antiorthodoxen Kirchenpolitik Jan de Witts charakterisiert, nicht mit gleich überzeugender Kraft, jedenfalls nicht restlos befriedigend das Schwankende und Schillernde darin mit der seltsamen Mischung von Vorsicht und Tapferkeit im Wesen der Persönlichkeit Spinozas erklärt. Noch weniger aber kann, wie wir Bohrmann zugeben müssen, ein Lösungsversuch Gebhardts genügen, der den Traktat aus dem Geiste der holländischen Freidenker, der Neutralisten, geschrieben wissen will. Denn immer wieder bricht — so besonders im 4. Kap. — als primäre Wahrheit die Sittenlehre der „Ethik" hindurch, und demgemäß erscheint die Offenbarungsreligion hinter die Vernunftreligion geschoben. Als Schlüssel zur Lösung — soweit sie überhaupt möglich — bietet der Verfasser die Analyse der Religionslehre des Traktats dar, zeigt das Nebeneinander von Offenbarungs- und Vernunftreligion auf sowie das Bestreben, durch möglichste Rationalisierung der ersteren jene mit dem letztlich allein berechtigten Vernunftstandpunkt auszugleichen. Persönlich apologetische Tendenzen, das wohlverständliche Trachten, den Verdacht des Atheismus abzuwehren, dann eine gewisse übergroße Vorsicht dem Neuen Testament gegenüber sind neue Hemmnisse für eine glatte reibungslose Darstellung und danach für das Verständnis.

Wir halten die Darlegung B.s für recht aufhellend, sehen aber gerade durch die hier skizzierten „Prolegomena usw." wie durch den ihnen folgenden systematischen Überblick über das ganze Werk eine neue Schwierigkeit in ihrer ganzen Größe vor uns auftauchen: daß der Traktat von zwei verschiedenen Arten der Religion handelt, ist nicht zu bezweifeln. Dagegen wäre noch zu fragen, ob der dort ausgebreitete Vernunftglauben wirklich ohne weiteres mit der philosophischen Religion der Ethik eins zu setzen ist oder ob nicht vielmehr der Traktat erst wichtige Elemente der in seiner Zeit ja in der Luft liegenden natürlichen Religion aufgenommen, sie mit derjenigen der „Ethik" verschmolzen und erst auf der Grundlage dieses — spinozistischen — Vernunftglaubens zur Offenbarungsreligion Stellung genommen hat. Für uns bleibt darum auch nach der Untersuchung Bohrmanns ein Residuum: Wie verhält

sich Spinoza zur „Vernunftreligion“ des 17. Jahrhunderts? Erst die Klärung dieses Problems wird das Rätsel des Traktats völlig zur Lösung bringen können.

C. Winckler bietet eine ausgezeichnet lesbare Übersetzung des Reasonableness, der der lateinische Text des Briefes Limborchs an Locke vom 26. März 1697 angefügt ist. In einer ausführlichen Einleitung gibt Zscharnack einen Einblick in die Art des religiösen Rationalismus Lockes, der gerade auf Grund eines streng festgehaltenen biblizistischen Standpunktes eine Vereinfachung der christlichen Religion oder vielmehr das Verständnis ihres ursprünglichen Sinnes erreichen will. Es folgt die Auseinandersetzung des Verhältnisses zu den „Toleranzbriefen“ und zum „Essay“ und endlich ein Überblick über die geschichtlichen Wirkungen der Lockeschen Schrift.

Dr. Max Wiener-Stettin.

Gabriele Gräfin Wartensleben, Die christliche Persönlichkeit im Idealbild. Eine Beschreibung sub specie psychologica. Köselsche Buchhandlung, Kempen und München, 1914.

Die knappe Skizze malt von kirchlich-katholischem Standpunkt her das ideale Bild der religiösen Persönlichkeit; und die treue Bewährung der im Untertitel gewiesenen Richtung verhindert das Abgleiten der Erörterung in ein Gebiet, in dem nur grundsätzliche Übereinstimmung in der Weltansicht fruchtbare Diskussion und Verständigung ermöglicht. Indem die Verfasserin am Begriff der Persönlichkeit im prägnanten Sinne die mehr oder minder vollendete Bezogenheit alles Peripherischen auf ein überragendes, jenes durchdringende Zentrum herausstellt, gewinnt sie zunächst einmal formell die Möglichkeit, um die Gottesliebe als den Mittelpunkt der religiösen Persönlichkeit alle übrigen Lebensäußerungen als Ausstrahlungen jener zu gruppieren. Diese Form füllt sie mit Gehalt durch die Aufweisung von sieben Prinzipaltugenden, die zusammen mit den davon abgeleiteten ein lebenswahres Bild ergeben. Besonders glücklich dünkt uns die Charakterisierung des religiös-ethischen Ideals des Heiligen. Obwohl das mystische Erlebnis, das in der unbedingten restlosen Versenkung in den göttlichen Urgrund beruht, keine Differenzierung und Nüanzierung des von ihm erfüllten Bewußtseins zuzulassen scheint, wird gezeigt, wie die verschiedenen Anschauungen von Gott bzw. von Christus sich in Besonderheiten mystischer Erfahrungen und ihnen entsprechenden eigen gearteten Idealen heiligen Lebens niederschlagen. — Die Fülle wirklich kennzeichnender Zitate aus den Schriften der hervorragendsten Gestalten der kathoschen Kirche sei besonders dankbar anerkannt.

Dr. Max Wiener-Stettin.

Emanuel Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1914.

Die folgerichtige Ausführung der Aufgabe ergibt für die religionsphilosophische Entwicklung Fichtes die gleiche Disposition wie für die Gesamtlehre: an die Offenbarungskritik der Kantischen Periode schließt sich, mit dieser kaum durch gemeinsame Punkte verknüpft, die Zeit der früheren Wissen-

schaftslehre bis 1801, darauf deren reife Entfaltung mit der Umbiegung in den Pantheismus. Hirsch gibt jedesmal eine bis ins einzelne gehende Zergliederung der allgemein philosophischen und im besonderen ethischen Konzeptionen Fichtes. Auf diesem Fundament wird die Beurteilung einleuchtend, daß das System des radikalen Moralismus für eine positive, nicht etwa nur kritisch ihren Gegenstand zersetzende Philosophie der Religion von vornherein wenig fruchtbar erscheint, zumal durch das absolute Ich oder das Ich als Idee dem Begriff von Gott der Raum entzogen wird, in dem er tatsächlich wirksam sein könnte. Unter solchem Gesichtspunkte ist daher auch der Erwägung zuzustimmen, daß die auf Grund einiger Stellen aus der Sittenlehre von 1798 möglich scheinende Identifizierung des aus der Person herausgesetzten reinen Ich mit Gott nicht im Sinne Fichtes liege. Oder vielmehr damals noch nicht lag. Indem aber die „lebendige und wirkende moralische Ordnung" mit Gott einsgesetzt, diese moralische Weltordnung hinwiederum im unendlichen Streben des reinen Ich realisiert gedacht wird, tritt das reine Ich schließlich als mit derjenigen Funktion bedacht hervor, die vernünftigerweise für den Gottesbegriff allein bereit steht. Gott kann also schließlich nicht als eine besondere Realität neben dem absoluten Ich begriffen werden, sondern er ist „die Gestalt, unter der die Qualität des reinen Ich dem Unphilosophen erscheint." So wird durch die Scheidung zwischen philosophischem und unphilosophischem Bewußtsein jene Disharmonie auszugleichen versucht. Das war freilich erst ein Anfang zur Lösung. Die Fortentwicklung des Systems, für deren Darstellung von Hirsch hauptsächlich „die Bestimmung des Menschen" herangezogen wird, geht von der Isoliertheit der Einzeliche aus, die als Realität höherer Ordnung eine „gemeinschaftliche geistige Quelle", nämlich Gott, verlange. Diese Richtung, welche die populäre „Bestimmung des Menschen" nach Fichtes eigener Meinung nicht gründlich zur Klarheit bringt, entfaltet sich nun in den späteren Darlegungen der Wissenschaftslehre zur Reife. Wird jetzt die Urrealität, das Absolute, vorangestellt, als das im Grunde einzige Sein beschrieben, so scheint diese spinozistische Wendung des Systems das Wissen, d. h. aber uns einzelne Menschen, im Sein aufgehen zu lassen, zugrunde zu richten. Sicherlich bedeutet das den Übergang zur mystischen Religion. Aber der Verfasser zeigt mit Klarheit auf, wie nicht eine ursprünglich mystische Tendenz im Fichteschen Denken dieses Resultat gezeitigt hat, sondern wie gerade umgekehrt sich die Entwicklung vollzieht: „Das spekulative System des reinen Moralismus vermag sich gegenüber der Vernichtung, die ihm vom Gemeinschaftsgedanken her droht, nur zu behaupten, indem es wird zur spekulativen Lehre von Gott."

Dr. Max Wiener-Stettin.

☞ Die verehrlichen Leser bitten wir um gefl. Beachtung der auf der vierten Umschlagseite befindlichen Anzeige **„Philosophische Bibliothek zu kaufen gesucht"**.

Die beiden Grundtypen des Philosophierens

Versuch zu einer psychologischen Orientierung in den philosophischen Strömungen der Gegenwart

Von

Dr. Vladimir Dvorniković

Preis 2,50 M.

BERLIN W 57, Bülowstraße 56
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1918





Dem Andenken an Friedrich Jodl

gewidmet



Es ist sicherlich im ganzen Bereiche des gegenwärtigen philosophischen Strebens kein zweiter Punkt aufzufinden, in dem sich ein wirklich gemeinsamer, unabweisbarer Drang in einer so eindeutigen Form kundgeben würde, wie gerade in der Forderung nach einer durchgehenden Orientierung in der allzubunten Fülle des modernen Philosophierens. Die immer stärker im Wachsen begriffene Zahl der einleitenden, geschichtlichen, synthetischen und systematischen Literatur bildet ein geradezu symptomatisches Zeichen dafür. Da muß aber ernstlich die Frage erhoben werden: in welchem Verhältnis steht nun der positive Ertrag, der wirklich bisnun verifizierte Gehalt dieser Versuche zu den Dimensionen dieser sämtlichen Orientierungsliteratur?

Wer sich tatsächlich als ein Teilchen, als Mitträger der philosophischen Gesamtbestrebung fühlt, wer es liebt, von der geschichtlich-traditionellen schweren Armatur abzusehen, um bis zum lebendigen Pulse „unter die Haut" der Philosophie einzudringen, der wird sich von der weitaus größten Zahl der heute vorliegenden synthetischen Orientierungsversuche gar nicht befriedigt finden. Es sind nämlich darunter sehr wenige Versuche anzutreffen, welche die tatsächlich bestehenden, erlebten und empfundenen schwersten Krisen der heutigen Philosophie in ihrer eigentlichen unmittelbaren Erlebnisart aufgedeckt, in ihren eigensten Tatbeständen offen und aufrichtig ausgedrückt und eingestanden haben. Es gilt dies namentlich für synthetische Werke von mehr „offiziellem" Anstriche, von Kompendien, Lehrbüchern und Einleitungen. Ein Philosoph von heute weiß wirklich nicht, wie er durch den schweren Panzer all dieser terminologisch armierten Philosopheme auf kürzestem, unmittelbarstem Wege zu jenem Ansatzpunkte vordringen soll, wo sein e i g e n - e r l e b t e s philosophisches Weben und Streben an das objektiv Vorliegende anknüpfen soll.

Es wäre wirklich von besonderem Interesse, praktisch-methodisch von besonderem Werte, wenn uns die bedeutendsten Vertreter

der heutigen Philosophie ein ausführliches Geständnis darüber ablegen würden: wie lange sie dazu gebraucht haben, bis sie zu jenem lebendigen Kern des historisch-philosophischen Stromes vorgedrungen waren, wo ihr Individuell-philosophisches an das Generisch-philosophische organisch angebunden werden konnte.

Für alle wirklich Philosophierenden wäre dies eine höchst lehrreiche Statistik, weil man dadurch auf eine direkte, unverfälschte Weise erfahren würde, in welch ungünstigem Verhältnisse in der philosophischen „Embryologie", — die schließlich jeder einzelne durchmachen muß — die Känogenesis zur Palingenesis dieser Embryologie steht. Die Anknüpfungsweise des philosophierenden Individuums an das objektivierte Ganze der Philosophie scheint sich theoretisch wie auch praktisch immer schwieriger zu gestalten; die richtige, unmittelbarste „subjektive Anknüpfungsformel" scheint immer weiter entrückt zu sein. Man könnte vielleicht sagen, daß es sehr viele gibt, die zu einer solchen unverfehlten „Anknüpfung" niemals voll und richtig gelangt sind.

Die völlige Desorganisation, die verwirrend bunte terminologische Armatur scheint den lebendigen Puls des einheitlichen Menschlich-philosophischen zudecken, erdrücken zu wollen.

Auf welcher Seite liegt da die Schuld? — auf der subjektiven oder objektiven Seite dieses Verhältnisses? — Mir scheint sie in der gebräuchlichen Verknüpfungsweise beider Momente zu liegen. Wenn wir genauer zusehen, auf welche Weise man gewöhnlich „einführt", orientiert, informiert, so springt uns vor allem die allzu philosophische Art dieser Orientierungen ins Auge, — mag auch diese Konstatierung im ersten Augenblick paradox klingen. Wir sehen alle diese Orientierungsversuche in ihren Ausgangspunkten gerade dort einsetzen, wo sie eben zum Abschluß gelangen sollten; wir sehen, daß sie ihre ersten Angriffspunkte gerade dorten aufzufinden bestrebt sind, wo sie ihr letztes Ziel erblicken sollten; daß man zumeist von den fertig geformten, subtil zugespitzten Emanationen des philosophischen Geistes ausgeht, bei den höchst ausgeprägten, durchwegs erkenntnis theoretischen, innerlich philosophischen Distinktionen und Problemstellungen anfängt, statt an das Ganze der Philosophie von einer breiteren, einfacheren Grundlage aus heranzutreten.

Man will in die Philosophie einführen, in der Philosophie orien-

tieren — durch diese Philosophie allein, im Rahmen dieser Philosophie allein. Man sucht die Ausgangs- und Endpunkte im Rahmen der fertig vorliegenden historischen Gestaltungen der Philosophie. Man wirft sich unmittelbar in das breite Fahrwasser des philosophischen Strebens und Kämpfens, man trachtet direkt in die innigsten methodischen und sachlichen Gegensätze dieser philosophia militans einzudringen, in der Kampfarena je früher einen besonderen Platz mit einem ganz besonderen eigenen (möglichst neuen und originellen) „— ismus“ einzunehmen um ihn gegen alle irgendwie gegensätzliche „— ismen“ standhaft zu behaupten. Das Gemeinsam-charakteristische an allen diesen „Kampforientierungen“ — wenn man sie nämlich beim richtigen Namen nennen soll — ist nun das Folgende: man tritt mit einem gewissen, mehr oder minder deutlich angelegten, schon ebenfalls philosophischen Standpunkte heran, schafft sich auf Grund der gegenseitigen relativen Gegensätze einzelner philosophischen Standpunkte und Philosopheme ein durchaus inneres, ebenfalls relatives Kriterium, vermittels dessen man dann eine Orientierungs-, rectius eine Kampfstellung besteigen soll. Einen gewissen — ismus mißt man an einem zweiten und so geht das fort in einem im Kreise, ohne zu einem weiten Blicke überhaupt Atem zu gewinnen. Es muß da die Frage erhoben werden, ob nach bisherigen Erfahrungen überhaupt diese usuelle Grundlage philosophischer Orientierungen und Einführungen als die eigentlich einzige prinzipiell berechtigte und notwendige, ja sogar selbstverständliche Einführungsweise gelten soll?

Sind denn wirklich alle diese Distinktionen und innerlich sachlichen Stützpunkte der philosophischen Praxis und des philosophischen Kampfes selbst zur gleichen Zeit auch als die einzig richtigen und möglichen Ausgangs- und Stützpunkte einer prinzipiellen Zurechtfindung, einer Einführung in die Philosophie überhaupt anzunehmen? Bisherige Erfahrungen, wie auch eine prinzipiell-methodische Erwägung scheinen entschieden dagegen zu sprechen. Muß denn eine philosophische Orientierung auch einzig und allein philosophisch bleiben? Dürfen wir, — ohne eine „absolute Philosophie“ über allen diesen Philosophien zu fordern — behufs einer bloßen Orientierung, zur Auffindung einer weitest angelegten Anknüpfungsformel an die objektivierte Philosophie auf einen anderswie möglichen methodischen Behelf zu diesem Orientierungszwecke denken? Dürfte

man nicht vom Standpunkte dieses methodischen Bedürfnisses aus auf ein „Heraustreten“ aus der Philosophie denken, um eben dadurch ein sicher orientiertes Eintreten, Eingreifen zu erfolgen, zu ermöglichen? Gäbe es außerhalb der „Innerlichkeit“ der Philosophie selbst gar keine weitere Grundlage, in welcher die Ausgangspunkte der Orientierung, die „Eingangspunkte“ in jene Innerlichkeit aufgefunden, d. h. in den Rahmen der Philosophie selbst fortgesponnen werden könnten?

Es soll dabei nochmals und ausdrücklich betont werden, daß es sich bei einem solchen Ausgreifen zum Zwecke des Eingreifens um einen bloß methodisch gehaltenen Zug handeln würde — um ein, sozusagen, technisch-heuristisches Mittel. Uns scheint nun dieses methodische Vehikel in dem zentralen Brennpunkte aller theoretischen und praktischen, sachlichen und methodischen Probleme und Angelegenheiten der Philosophie gelegen zu sein: in der unmittelbar erlebten allgemein-psychischen Basis des Verhältnisses und der Stellung des spezifisch Philosophischen zu sämtlichen Aktivitäten des Geistes. Es gilt also aus dem engeren Rahmen des philosophischen Tuns und Treibens selbst in einen weiteren Umkreis psychischer Inhalte und Relationen überzutreten, um von diesem, unmittelbar und breitest fundierten Gesichtspunkte die Erlebnisart, die schlichte psychologische Natur dieses Tuns und Treibens von der nächsten Nähe anzuschauen und zu bestimmen. Ohne dadurch im geringsten der prinzipiellen Entscheidung des Problems einer „Psychologisierung“ der Philosophie vorzugreifen, geht unsere Forderung nach einer psychologisch fundierten Orientierung und Einführung darauf hinaus, ein methodisches Vehikel in Probe zu stellen, einem alten Bedürfnisse auf eine neu geartete, neueren methodischen Erfahrungen entnommene Weise entgegenzukommen.

Es soll überhaupt die Frage aufgeworfen werden: ist eine psychologische Einführung und Orientierung in der Philosophie prinzipiell möglich und zulässig? Wenn ja, in welchem Sinne und in welchem Bereiche? Wäre vielleicht eine so fundierte Einleitung sogar notwendig, dem allgemeinen wissenschaftlichen und philosophischen Stande völlig adäquat?

Niemanden kann es verwehrt werden, in der Praxis und frischer Tat der Forschung sich neue Werkzeuge und Behelfe, neue,

wenn auch zunächst individuell-subjektiv verifizierbare technische Mittel zu schaffen. Wir lassen uns hier auch nichts weiter angelegen sein, als eine solche zunächst subjektiv, praktisch gehaltene Formel zu einer prinzipiell methodischen Objektivierung vorzuschlagen, einer objektiv-methodischen Prüfung zu unterziehen.

Dabei sind wir uns dessen vollkommen bewußt, mit einer solchen Forderung der psychologisch methodisierten Einführung in die Philosophie der Gegenwart mit gewissen bedeutenden philosophischen Kreisen von vornherein in den schärfsten prinzipiellen Gegensatz geraten zu sein. Wir sind uns aber in demselben Moment auch dessen nicht minder bewußt, daß der so viel verabscheute Psychologismus als methodisch-philosophisches Problem aus dem Felde philosophischer Aktualität gar nicht weggeleugnet werden kann und daß gerade in neuester Zeit infolge gewisser psychologischer Bewegungen (experimentelle Methode in der Psychologie des Denkens und Erkennens) das psychologisch-philosophische Problem — im weitesten Sinne des Wortes — zu einer offenen, einfachen Tatsache geworden ist. Es soll hier nur auf das vortreffliche allzuwenig gewürdigte Buch C. Wenzigs[1]) aufmerksam gemacht werden, der es unternommen hat, verschiedene Weltanschauungsformen auf ihre psychogenetisch gemeinsamen Grundformeln zurückzuführen, — um eben dadurch in rein philosophischer Hinsicht höchst anregend und klärend zu wirken. Die fertige Tat dieser psychologischen Einleitung Wenzigs greift also unserer prinzipiellen Frage zuvor.

Während nun diese durchwegs psychologisch fundierte Einleitung auf das fertige Gebilde, auf das Gerüst gewisser Weltanschauungen gerichtet ist (Monismus, Dualismus, Vitalismus, Mechanismus, Evolutionismus mit ihren formell-methodischen und psychologischen Wurzeln), handelt es sich in unserem methodisch-prinzipiellen Versuche um die psychologische Aufhellung der Grundtypen und Grundmethoden des Philosophierens selbst, um das Tun und nicht um fertige Taten, fertige Formierungen der Philosophie.

Sämtliche moderne philosophische Divergenzen lassen sich nie

[1]) Wenzig C., Die Weltanschauungen der Gegenwart in Gegensatz und Ausgleich. Einführung in die Grundprobleme und Grundbegriffe der Philosophie, Leipzig, 1907 („Wissensch. und Bildung". Bd. 14). — Dieses Werk wurde von der Tageskritik in schablonmäßiger Weise mit Lob abgefertigt.

in ihren eigentlichen Wurzeln als (bloß) philosophische Gegensätze begreifen; denn diese Gegensätze sind im Grunde auch psychologische Gegensätze. Ihre Ansatzpunkte liegen in der breiteren, allgemein-psychischen Konstellation, in dem Bereiche aller derjenigen Regulative, die von Anfang an auf die Betätigung und Entfaltung des Intellektes als philosophischen Organs von Einfluß gewesen sind. Es genügt dazu ein einfacher Hinweis auf die gebräuchliche philosophische, erkenntnistheoretische Charakterisierung und Benennung philosophischer Richtungen und Standpunkte: gibt es unter diesen Bezeichnungen eine einzige, die voll und ganz das Wesen irgend eines Philosophems ausdrücken würde? mit allen ihren Seiten, allen Motiven und entscheidenden Konsequenzen? Sind nicht alle diese — ismen durchaus einseitig, relativ eingestellt? Greifen wir nur eines der geläufigsten Beispiele heraus: die gewöhnliche erkenntnistheoretische Entgegensetzung von Rationalismus und Empirismus. Wie einseitig, farblos und eng erscheint uns diese Entgegensetzung, wenn wir all die Momente ins Auge fassen, die damit regelmäßig verknüpft erscheinen, die man aber durch neue getrennt ausgedrückte, von anderen neuen Ausgangspunkten hergeleitete — ismen kennzeichnen muß. Und doch führt uns der synthetische Blick dazu, innerhalb dieser getrennten, relativ entgegengesetzten Charakterisierungen auf beiden Seiten einen einheitlichen Habitus, der dies alles in sich zusammenfassen soll, zu konstruieren. Es muß doch unter diesem äußeren, augenscheinlich so zerrissenen Angesicht ein verborgen einheitliches Leben vor sich gehen. Es muß doch alles, was sich in seiner innerlichen Verwandtschaft und äußerer Getrenntheit um die Grundbezeichnung des Rationalismus auf einer und des Empirismus auf anderer Seite herumschart einem einzigen inneren Habitus entsprechen. Es muß da auf beiden, so differenzierten Seiten ein gemeinsamer Konvergenzpunkt darunterstecken; von den subtilsten philosophischen Zuspitzungen muß zur psychologischen, genetischen Quelle zurückgegangen werden, — um eben zu diesem Punkte vorzudringen.

Die ganze äußere schwere philosophische Armatur soll bis zur psychologischen Nacktheit, bis zum alleinigen lebendigen Pulse des Philosopierens abgenommen werden!

Was steckt da eigentlich auch psychologisch wirkliches und lebendiges? Nur im Wege solcher Fragestellungen werden die gegenseitig-relativen, anscheinend chaotischen Divergenzen auf gewisse abgeschlossene Grundtypen zurückgeführt und zusammengebunden werden. Die daraus resultierenden Typen werden sich also zu psychologischen Grundtypen des Philosophierens überhaupt gestalten müssen.

Ebenso, wie die metaphysischen und erkenntnistheoretischen Entgegensetzungen antithetisch dichotomisch vorgehen,[2]) werden wir auch hier zu einer psychologischen Antithesis gelangen. Die ganze Summe der miteinander unverbundenen, koordinierten Charaktere auf einer Seite soll zu einem einheitlichen Grundhabitus im Gegensatz zum analogen Grundhabitus auf anderer Seite vertieft und zusammengebunden werden. Es wird also auch dieser Einteilung eine gegenseitig rückwirkende Charakterisierung zu Grunde gelegt, es soll aber zu einer einzigen, einfachen Grundantithesis kommen statt unzähliger, mit einander unverbundenen partiellen Antithesen.

Wir wollen nun von irgend einer engeren Antithesis erkenntnistheoretischer Natur ausgehen, um durch Ausbreitung und Vertiefung hieraus zu jener allgemein psychologischen Grundformel zu gelangen, die auch andere verwandte, manchmal auch philosophisch „nichtverwandte" Momente in sich aufnehmen wird. Fassen wir zunächst die gebräuchlichste Entgegensetzung von Rationalismus und Empirismus ins Auge. Wie würde sich da die oben erwähnte „Vertiefung" gestalten?

Am Grunde aller Rationalismen finden wir den ersten, klassischen, „schlechthin philosophischen" Typus. Von den ersten historischen Kundgebungsformen des philosophischen Dranges bis auf unsere Tage erscheint uns dieser Typus als reicher, stärker und abgeschlossener repräsentiert als der zweite, den empirischen Philosophemen zu Grunde liegende Typus. Das Formale und Statische kommt in diesem Typus zum besonderen Ausdruck; Philosophie-geschichtlich deckt er sich im allgemeinen mit der von E. Laas geprägten

---

[2]) Über diesen Punkt sind neuerdings einige spezielle Arbeiten erschienen, darunter Hofman Paul, Die antithetische Struktur des Bewußtseins. Grundlegung der Theorie der Weltanschauungsformen.

„Platonisierenden Philosophie". Das Gemeinsame in diesem Typus von seinem ersten Auftreten in der Geschichte bis auf den modernen Neukantianismus besteht darin, daß die gesamte Erkenntnistätigkeit und Erkenntnisrichtung nach einem fertig vorausgesetzten morphologischen und ideologischen Gerüst orientiert ist. Den eigentlichen Kern und die Grundlage bildet dieses formale Gerüst, welches auf dogmatischer, wie auch auf kritischer Stufe als unbedingt notwendig postuliert wird, so daß sämtliche Philosopheme von diesem Typus gewissermaßen „von oben nach unten" orientiert sind. Von der Form geht man zum Inhalte, von der Norm und vom Ideal zur Tatsache über. Dieses, schon vorphilosophisch angelegte und ausgebildete Grundgerüst gestaltete sich dann in den ersten historischen Formen der Philosophie zu einem ausgeprägten und spezifischen — eben philosophischen Postulat. Durch eine, sozusagen „Überwachsung", durch die in Unendlichkeit projizierte, vom Inhalte abgelöste Morphologie des Erkennens kam es im Schoße der hellenischen Kultur zum ersten Mal zu diesem ausgesprochen „philosophischen" Postulat, — welches vom biotischen Erkenntnispostulat abwich, ja sich zu ihm in direkten Gegensatz stellte. Das Auftauchen dieses neuen, eben spezifisch philosophischen Erkenntnispostulates, ging als psychologisches Ereignis — wie wir es hier ausdrücklich auffassen wollen — als ein vorzugsweise negativ-privater, idealbildender Prozeß vor sich. Dieses Postulieren-Projizieren, dieses Hinausgehen über das Tatsächliche und Absehen vom Tatsächlichen fand nun seinen endgültigen Abschluß in einer „rein" philosophischen Zielsetzung, in der Forderung nach einer absoluten Erkenntnis der absoluten Wahrheit. Mit dieser mehr oder minder klaren Zielsetzung trat die Philosophie auf und dieses ideomorphologische Skelett blieb von Anfang an bis auf den heutigen Tag als derjenige Kernpunkt bestehen, der über die dogmatisch-kritische Grenze hinaus durch alle tiefer und tiefer gehende regressive Autokritik im Wesentlichen intakt, unverändert, grundlegend geblieben ist.

Es wäre nun eine besondere zunächst rein psychologische Aufgabe: dieses, im vorwissenschaftlichen Intellekt angelegte und vorgebildete Ideal in bezug auf seine Psychogenesis und seine rein psychologische Natur zu untersuchen. Wie mag es nun zu einem solchen Erkenntnisideal gekommen sein, worin besteht der psychologische Inhalt und die Wurzel dieses Ideals? Warum mußte es

auf Grund der gesamten, psychologischen, insbesondere intellektuellen Konstellation gerade zu einem derart formierten, zum spezifisch-philosophischen Erkenntnisideal kommen? Es muß doch einen ganz besonderen, auch rein philosophischen Reiz haben: der bloßen Möglichkeit und Statthaftigkeit einer solchen Fragestellung sich bewußt zu werden. Wir wollen hier gar nicht weiter erörtern, warum gerade solche Fragen nach der Psychogenesis des philosophischen Postulates an und für sich in ihrer Zulässigkeit oder sagen wir philosophischer „Nützlichkeit" bisher bei weitem nicht in dem Maße klargestellt und gewürdigt wurden, als sie es gerade in der heutigen Sachlage verdienten. Liegt ja nicht auch der Bildung dieses obersten, spezifisch-philosophischen Erkenntnisideals ein und dasselbe psychologische Grundschema des Ziel- und Idealentwerfens und Formierens überhaupt zu Grunde? Wird uns dieser Gedankengang nicht schon dadurch nahegelegt, daß in dem Rahmen der neueren psychologischen Forschung auch die gesamte intellektuelle Tätigkeit als eine psychologische und physiologische Aktivitätsform in ganz analoger Weise mit anderen psychischen Potenzen aufgefaßt wird und somit als psychische Tätigkeit vom Grundschema der Ziel- und Idealbildung gar nicht ausgenomen werden kann? Zu einem solchen psychologisch-methodischen Eingreifen in das höchste Erkenntnisideal selbst werden wir schon deswegen auf Grund historisch-philosophischer, spezialwissenschaftlicher und psychologischer Erfahrungen veranlaßt, weil eben auf diesen Verifikationswegen das absolute Erkenntnisideal in seiner klassischen Urform unhaltbar, undienlich, gedanklich unvollziehbar und illusorisch geworden ist. Dieses praktisch unhaltbare, durch seine abgründlich tiefe Leere und Dunkelheit zugleich anziehend und beklemmend wirkende absolute Erkenntnisideal wird mit einem Schlage weit einfacher und begreiflicher, wenn man an die Sache auch psychologisch herankommt. Schauen wir uns den eigentlichen Bildungsweg und Werdegang dieses Ideals mit dem ganzen zugehörigen morphologischen Unterbau aus der unmittelbaren psychologischen Nähe an!

Der Ausgangspunkt liegt auch hier, wie bei allen ideologischen Projektionen in dem Erlebten, Unmittelbaren, Inhaltlichen. Das Psychisch-reale, das Konkret-individuelle, von allen damit zusammenhängenden psychischen Potenzen getragene faktische

Erkennen bildet die einzig mögliche Grundlage zu diesem ideologischen „Überbau". Nur im Substrate des Faktischen, „Seienden" kann auch hier die Projektion des Idealen, die Forderung des Notwendigen ihren ersten Ursprung gefunden haben. Einzelne konkreten, bindenden, einengenden Relationen werden „weggedacht", aufgelöst, das tatsächlich erlebte Erkennen in allen Richtungen ringsum von seiner realpsychischen Bedingtheit aus dem real-psychischen Konnexus „ab—solviert" — und nun steht die erste Projektionsrichtung der „absoluten" Erkenntnis offen vor uns.

Während das tatsächlich erlebte Erkennen immer nur als ein konkret-einzelnes Erkennen auftritt, soll es auch ein allgemeines Erkennen, ein Erkennen überhaupt geben. Während die individuell erlebten Erkenntnisse zeitlich und räumlich determiniert und bestimmt sind, gestaltet sich das ideale Erkennen zu einem zeit- und raumlosen völlig indeterminierten Erkennen, zur Philosophie sub specie aeternitatis. Außer den einzel-konkreten, unfertigen, relativ geltenden Wahrheiten muß es auch eine dieser Veränderlichkeit und Relativität völlig entrückte Erkenntnisweise geben, die unveränderliche, dem Subjektiven und Relativen entwichene, eben absolute Wahrheiten zum Ziele hat. Durch einfaches Wegdenken gewisser psychisch-realer Determinationen im Wege einer negativen Abstraktion entstand dieser ideomorphologische Rahmen, der sich dann in seiner immensen Weite der „Ausfüllungsaufgabe" aufgetan hat. Der psychologische Blick aber lehrt uns der Bodenlosigkeit dieses Idealgebildes mutiger ins Auge zu schauen, in der größten philosophischen Unfaßlichkeit eine psychologische Einfachheit zu erkennen. Die beiden Pole des Erkennens, der morphologisch-statische und der fluktuell-inhaltliche wurden nämlich in der Weise getrennt, daß die morphologische Seite als autonome Seltbsttätigkeit und das einzige Erkenntnisregulativ vom Inhalte losgetrennt, hypostasiert, absolutiviert wurde. Diese Absolutisation des morphologischen und ideologischen Momentes in dem Erkennen erscheint uns somit als der eigentliche Grundcharakter dieses ersten Typus. Man könnte ihn also kurz den ideomorphologischen, statischen Typus nennen, weil in seinem Erkenntnisideal ein besonderes Streben

nach einer endgültig abgeschlossenen Erkenntnisstatik zum Ausdruck gelangt. Es wird gewissermaßen ein ideales Endstadium der Erkenntnis postuliert und entworfen, — wozu uns das Hegelsche System mit seinem charakteristischen Anspruche auf historische „Endgültigkeit“ als bestes Beispiel gelten kann. Die nähere Beschaffenheit dieses morphologischen Erkenntnisgebäudes folgt nun aus seiner Psychogenesis, aus der Art und Weise seiner Ablösung vom Inhaltlich-faktischen. Der sämtlichen „biologischen“ Erkenntnisdetermination und Relativität werden analoge reine Absolutheiten der spezifisch philosophischen Erkenntnis entgegengestellt. Der psychologisch erlebbaren Vernunfttätigkeit wird eine philosophische reine Vernunft entgegengestellt, — übrigens eine uralte, vorbildliche Forderung im Rahmen aller „platonisierenden“ Philosopheme.[3]) Denn nur in einer entsprechend absoluten Vernunft kann die Trägerin der absoluten Wahrheit gegeben sein. Der höchsten absoluten Wahrheit wird demnach auch eine entsprechend absolutivierte und konstruierte, der bloßen psychologischen entgegengesetzte reine Vernunft auf die Seite gestellt. Damit wird die Absolutisation als Ermöglichung und Sicherstellung des Erkenntnisideals zu Ende gebracht und die Erkenntnistatsächlichkeit mit einem Schwunge von einem immensen Bogen der Erkenntnisnotwendigkeit, des Erkenntnispostulates überhöht, ja zugedeckt. Die idealen Postulate werden verselbständigt, indem sie eben der Tatsächlichkeit übergestellt werden, um dadurch zu einem festen Stütz- und Ausgangspunkte, Endkriterium und Endquell der rationalen, einzig philosophischen Erkenntnis erhoben zu werden.

Im Rahmen dieser losgelösten, absolutivierten Morphologie allein ergeben sich dann alle Grund-

---

[3]) Zu dieser „Vernunft“ sagt E. Laas: »Wenn der Sensualismus lehrt, daß alle Vorstellungen ... nur abgeleitete und umgebildete („transformierte“) Empfindungen (Wahrnehmungen) seien, nehmen Platon und Kant neben und über den sinnlichen Tatsachen ein in spontaner Tätigkeit mit „reinen“ Formen und Begriffen operierendes, übrigens nicht animalisches, sondern spezifisch menschliches, geistiges Vermögen („Vernunft“) an, aus dem alles „Denken“ und „Erkennen“ seinen Ursprung und seine „Giltigkeit“ nehme«, In: Idealismus u. Positivismus. III. Bd., S. 3.

regulative, alle Problemstellungen und -lösungen, alle Wahrheiten und ihre Kriterien von selbst. Alles, was außerhalb dieses apriorischen Rahmens liegt, kann ganz und gar nicht zu den philosophischen Erkenntnisinstanzen gerechnet werden, kann durchaus nicht auf diesen geschlossenen Rahmen Einfluß nehmen.

Die formale Kraft des Erkennens ging nach seiner, schon ursprünglich biologisch bedingten Abhebung vom Konkret-inhaltlichen zu einer endlosen Selbstentfaltung und Selbstbetätigung über. In seiner ersten historischen, philosophisch primitivsten Form äußert sich dieses rationale Kraftbewußtsein in der antiken (vorzugsweise Eleatischen) Dialektik. Als weitere folgende Differenzierungen dieser verselbständigten formalen Entfaltungskraft treten die reine Mathematik und Logik auf, wobei die erste jedoch schon „vorphilosophisch" zum Ausdruck gelangt war. Die „Platonische Scheu vor dem Relativen und Variablen"[1]) nimmt dann weiter in der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaft verschiedenste differenzierte Formen an. Während dieser formale Typus schon in den ersten philosophischen Anfängen eine Opposition seines negativen Antitypus erlebt hat, wiederholt sich dieser in der hellenischen Gedankenwelt klassisch vorgebildete Gegensatz erst in der neuzeitlichen Philosophie, — um zuletzt in unseren Tagen die spezifische zeitgemäße Form des logizistisch-psychologischen erkenntnistheoretischen Gegensatzes anzunehmen. Im Verhältnisse des Formalen zum Materialen, des Normativen zum Wirklichen fanden die meisten philosophischen Probleme ihren Ursprung und während die gesamte empirische Wissenschaft der Hellenen, des Mittelalters und der frühesten Neuzeit nicht imstande war, die absolute Autonomie des Formalen ernstlich zu gefährden, verblieb sie noch tief in die neuzeitliche Epoche in ihrer Selbstherrlichkeit unangetastet. Da kam aber die neue Wissenschaft, es taten sich neue Erkenntnisquellen und -aussichten auf und das formal-materiale Problem erwachte zu neuem weit aktuelleren Leben. Im Kritizismus Lockes und Humes erschien die erste mutige Hand, die es gewagt hat, an dem eisernen Gerüst der traditionellen Erkenntnismorphologie ernstlich zu rütteln.

---

[1]) E. Laas, Idealismus und Positivismus, III. Bd., S. 7.

Wiedervereinigung von Inhalt und Form, von Tatsache und Norm gestaltete sich zu einem philosophischen Bedürfnisse ersten Ranges, aber auch zum Anlaß des heftigen Zusammenstoßes der autonom-rationalen historischen Traditionen mit der neuen kritischen und synthetischen Forderung.

Bis über die „kritische" Grenze hinaus versucht sich das Formale in seiner souveränen, losgelösten Stellung aufrecht zu erhalten; von der Absolutisation der Wahrheit als getreuer „Abspiegelung", ja „Schaffung" der Welt ging man jetzt in dem kritischen, methodischen Zeitalter zur Absolutisation des Logizismus und der apriorischen Kategorien, zur Rettung und Sicherung der reinen Logik und des reinen Apriori über. Während der erste kritische Griff Lockes und Humes zur gleichen Zeit, ja eigentlich ein psychologisch-analytischer Griff war, stellte sich die spätere Kantische Varietät des Kritizismus in einen entschiedenen Gegensatz zu diesem psychologisch aposteriorischen englischen Kritizismus, in dem sie das autonom-apriorische Kontinuum aufrecht hielt und ihr Hauptaugenmerk wieder und abermals auf das Absolute, Über- und Außerempirische, Über- und Außerpsychische richtete. Es gibt sich somit in dem ganzen modernen psychologistisch-antipsychologistischen Streit der alte Gegensatz beider Typen in einer neuen zeitgemäßen — eben „kritizisierten" Form kund.

Die Abneigung gegen alle empirische Psychologie, namentlich aber gegen alle ihre irgendwie geartete philosophische Eingriffe wurde vom Altmeister treu in die Erbschaft übernommen und in weit radikalere Spitzen getrieben.[5]) Bekanntlich gestalten sich erst die neuesten Ausläufer des Kantianismus (namentlich in der „Marburger Schule") zu einem ausgesprochenen Antipsychologismus. Die „Farblosigkeit" des Meisters in dieser Beziehung wird sogar öfters der koncisen Begriffsfassung des modernen Logizismus entgegengesetzt.

Die traditionelle Abneigung gegen das Sachliche und Relative gestaltet sich eben auf dem kritischen Stadium zur ausgesprochenen

---

[5]) In Bezug auf Kant selbst sagt zum Beispiel Stumpf: „Vernachlässigung der Psychologie . . . . ist ein Grundschade des kantischen Philosophierens", Psychologie und Erkenntnistheorie (Abhandl. d. philos. philol. Classe d. Kgl. Bayer. Akad. 19. Bd., 1892, S. 493.

Abneigung gegen alle Psychologie, namentlich aber gegen alle möglichen Eingriffe und Einmengungen in das Rein-apriorische, Philosophische. Der alte formale Charakterzug kommt jetzt in der neuen Form als ein spezifisch-methodischer Standpunkt desselben nun kritizisierten Typus zum Ausdruck.

Diese Aversion ist im Grunde vollkommen identisch mit der erwähnten „Platonischen Scheu". Die Notwendigkeit des Logischen einerseits und die Tatsächlickeit des Psychologischen andrerseits haben mit einander für alle Zeiten gar nichts zu tun. An die Stelle des methaphysisch-ontologischen Dogmas ist nun das „logizistische Dogma" getreten und die so beliebte Abgrenzung der dogmatischen Philosophie gegen die kritische erweist sich als durchaus relativ; es kann im Gegenteil nur von einer stufenartigen, relativ immer weiter schreitenden „Kritizisierung" der Philosophie Rede sein. In dem gesamten Kantisch orientierten Kritizismus steckt nur eine neue Sicherungs- und Transformationsformel desselben alten formalen Grundtypus. Dieses typische Kontinuum manifestiert sich am ausgeprägtesten in der aktivsten und markantesten neukantischen Richtung unserer Tage, in der Marburger Schule, weil diese ausgesprochen logizistische Richtung klipp und klar die Erfahrungsquelle des Erkennens ablehnt und das logisch-formale, apriorische Moment als die einzige eigentliche Erkenntnisinstanz hinstellt. Nur durch das Denken wird auch die Erfahrung zur Erfahrung, eine besondere „Erfahrung" außerhalb des Denkens erscheint daher als Erkenntnisquelle vollkommen überflüssig.

Die Absolutisation bleibt also auch über die kritische Grenze als Grundcharakter vollkommen bewahrt, sie wird sogar konsequenter und methodischer durchgeführt, im Gegensatz zum empiristischen Typus noch schärfer ausgeprägt und erkenntnistheoretisch gegen allen möglichen Psychologismus am zähesten verteidigt. Schon das „Äußere" dieser Philosophie, ihr Wirkungskreis und ihre Methode, ja auch ihre spezifische Terminologie und Phraseologie weist die ununterbrochenen historischen Spuren ihres psychogenetischen Ursprunges auf: der abstraktiven Privation nämlich aus dem realpsychischen Substrate. Es ist im höchsten Grade bezeichnend für alle modernen Philosopheme von diesem Typus, namentlich aber für die meisten neukantischen Richtungen, daß einige charakteristische Termini und Attribute mit besonderer

Vorliebe, mit geradezu auffallender Durchgängigkeit und Wiederholung gebraucht, betont und auf allen Gebieten in analoger Weise angewandt werden. Dieses beliebteste Attribut ist die **Reinheit** mit einigen anderen sinnverwandten und analogen Termini.

Wir erblicken darin das ausgeprägteste und auffälligste „äußere" Zeichen jener idealbildenden Privation, die wir am Anfang als psychogenetische Grundformel dieses nicht bloß gegenwärtigen und historischen, sondern allgemein intellektuell-psychologischen Typus hingestellt haben. Denn in dieser Philosophie ist alles rein: reine Vernunft, reine Begriffe, reine Logik, reiner Verstand, reines Gesetz, reine Norm, reines Ich, reines Subjekt, reines Objekt, reine Form, reine Erkenntnis, reines Denken, reine Ideen, reine Anschauung, reine Erfahrung, reine Vorstellung, reine Wahrheit, reiner Wille, reines Gefühl, reiner Wert usw.

Um hier nur eines von den bedeutenden Beispielen anzuführen, machen wir auf die drei analogen Titel der drei Teile vom Cohen'schen Hauptwerk „System der Philosophie" aufmerksam: Logik der reinen Erkenntnis, Ethik des reinen Willens, Ästhetik des reinen Gefühls;[6] —das Übrige braucht gar nicht mit Beispielen illustriert zu werden, da dieses Attribut in der Terminologie kantischer und neukantischer Werke auf jeder Seite anzutreffen ist. Vikarierend dafür wird auch „bloß" gebraucht: „Erkenntnis aus bloßen Begriffen", „bloße Ideen", „bloße Vernunft" usw., ebenso auch einige negative Bezeichnungen: unabhängig, unableitbar, unbegrenzt, unbedingt u. a. Statt dieser, zumeist in positiver Form ausgedrückten Privationen und Ablösungen wird noch eine Menge negativer und privativer Präfixe, Präpositionen und Adverbien als sozusagen „Absolutisations-hebel" gebraucht, wodurch der im Grunde negative Charakter dieser Morphogenesis noch stärker zum Ausdruck gelangt. Diese charakteristischen sprachlichen Ablösungs-, Absolutisationsmittel verleihen all diesen Philosophemen ein besonderes, eigentümliches Gepräge, an dem sie sozusagen schon äußerlich erkannt werden können. Wir brauchen hier

---

[6]) Hermann Cohen, System der Philosophie I. Teil, Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902, 2. Aufl., 1914; II. Teil, Ethik d. reinen Wissens, ibid. 1904 (2. Aufl. 1907) u. III. Teil, Ästhetik d. reinen Gefühls, 2 Bände, ibid. 1912.

zur Illustration nur einige der gebräuchlichsten von diesen grammatischen Absolutisationshebeln anzuführen: un- (un-zeitlich, unräumlich, un-endlich, un-abhängig usw.); über (über-individuell, über-zeitlich, über-sinnlich, über alle Erfahrung; außer, außerhalb (außer-psychisch, außer-inhaltlich, außer-zeitlich, außer-individuell, außer-dinglich, außerhalb der Erfahrung usw.; von besonderer Bedeutung: an sich, für sich, an und für sich, (Ding an sich, Erkennen an sich, Denken an sich, Subjekt an sich, Objekt an sich, Wahrheit an sich — oder auch „für sich" statt „an sich", Fürsichsein, Eigensinn). Unter diesen Bezeichnungen ist zumeist dasselbe zr verstehen, wie auch unter: reines Ding, reine Vernunft, bloßes Ding, bloße Vernunft usw.; schlechthin, schlechtwegs mit analoger Funktion wie auch an sich, für sich (Das Erkennen schlechthin, die Vernunft schlechthin u. a.); überhaupt — wieder in ähnlicher Bedeutung (Die Wahrheit überhaupt, die Erkenntnis überhaupt usw.); trans, super, jenseits (trans-zendent, transzendental, bewußtsein-trans-zendent, erfahrungs-trans-zendent, erkenntnis-trans-zendent, trans-subjektiv, trans-empirisch, super-individuell, jenseits aller Erfahrung, jenseits der Dinglichkeit); ab-, (absolut, ab-strakt u. a.).

Es erhält dieser Typus eine ganz eigene Physiognomie gerade durch diese konsequent, symmetrisch durchgeführte und angewandte „absolutivierende" Terminologie mit ihren verschiedensten sprachlichen Vehikeln von ein und derselben — eben abstrakt-privativen Funktion. Es geht nämlich diese sämtliche Ausdrucksweise auf die Absolutisation, Verselbständigung, ja Hypostasierung des Formalen und Idealen über das Inhaltliche und Tatsächliche hinaus. Es wird auf diese Weise im ganzen Umkreise der tatsächlich gegebenen Erkenntnisbeziehungen durch einfache negative Ab-strahierung die Abtrennung und die Abhebung des absolut gültigen morphologischen Gerüstes ein für allemal vollzogen. Der ganze Loslösungsprozeß lief somit auf eine durchgehende Absolutisation hinaus. Sie wurde dann wirklich in ihrer virtuellen Form durchgeführt, ausgebaut und in glänzender Form verschiedenster Systeme vertreten.

Nur durch eine psychologische Deutung dieses Typus wird uns neben der tiefsten Innigkeit und feinsten Konstruktivität auch seine gleichzeitige äußere Leichtigkeit, Einfachkeit, Durchgängigkeit und ästhetisch

wirkende Abgeschlossenheit vollauf begreiflich. Es wird uns auch zur gleichen Zeit begreiflich, warum schon vom Platonischen μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω angefangen über den „leeren Raum“ Descartes', die Spinozische Ethik more geometrico, und die Laplace'sche „Weltformel“ bis auf den modernen Neukantianismus diesem philosophischen Typus die *mathematische Methode* als die wissenschaftliche Erkenntnisform schlechthin gegolten hat und heutzutage gilt. Die Erkenntnisfunktion wurde im Grunde mathematisiert, das Quantitative dem Qualitativen übergestellt. Kein Wunder also, wenn dieser Typus von seinem Urparadigma Plato über die Scholastik und die rationalistischen Anfänge der neuzeitlichen Philosophie bis auf Kant und seine Epigonen als der geschichtlich mehr abgerundete, voller ausgeprägte, stärker vertretene, ja als der „philosophische Typus schlechthin“ angesehen wird. *Denn er hat eine durchgängige spezifische Methode im Sinne eines und desselben Grundpostulates ausgebildet,* und in wiederholten grandiosen Versuchen mit gewaltigem Schwunge dieses Postulat ein für allemal voll und fertig auszuführen gesucht — ebenso in seinen nachkritischen wie auch vorkritischen Stufen. Das historische Kontinuum dieser typischen Reihe blieb bis auf den heutigen Tag vollkommen aufrecht erhalten. Es läßt sich daher an der ganzen Riehlschen „Einführung in die Philosophie der Gegenwart“ nichts weniger bestreiten als der Schlußsatz — und „Verteidigungssatz“ — des Vorwortes: „— war es doch eben meine Absicht, zu zeigen, daß die *Philosophie der Vergangenheit* in *wesentlichen Punkten* noch immer *auch die der Gegenwart ist*.“[7]) (Unterstrichen im Zitat).

Das Streben nach einem festen Archimedischen Punkte, von welchem aus alles Erkennen mit einem einfachen Griffe und Schwunge ausgeführt, geregelt und entschieden werden könnte, gestaltet sich zur offenen oder stillschweigenden Voraussetzung aller wirklich statisch-formalen Philosopheme.

Es wird ein absoluter Anfang gesucht, um zu einem ebenso sicheren Ende und Erkenntnisabschluß zu gelangen. *Es strebt*

---

[7]) A. *Riehl*, Zur Einführung in die Philos. der Gegenwart. Acht Vorträge, Leipzig, 1913, S. VI.

das Ganze dieser Philosopheme nach einer festen endgültigen Statik, unveränderlicher Form und unwiderruflichem Abschlusse.

Obgleich in den Rahmen einer Skizzierung beider Erkenntnistypen eine ausführliche psychologische Betrachtung ihres methodischen und inhaltlichen Unterbaues und ihres gegenseitigen Verhältnisses nicht hineingehört, so möchten wir doch hier bezüglich des ersten Typus — wenn auch nachträglich — einige Hinweise auf die neueren psychologischen Daten und Belege in dieser Beziehung hinzufügen.

Es scheint die ganze neuere exakte Psychologie des Erkennens und Denkens (Würzburger Schule eingeschlossen) unserem psychologischen Problem noch gar nicht in dem Maße gewachsen zu sein, um auf die jetzige Fassung und eine vorläufige Lösung dieses Problems entscheidend wirken zu können. Dazu steckt diese ganze Denkpsychologie noch allzu tief in ihren ersten methodischen Anfängen und elementarsten inneren Gegensätzen. Unsere — ohnehin schon geschichtlich und erkenntnistheoretisch vorgebildete — Aufstellung beider psychologisch-philosophischer Grundtypen konnte daher gar nicht in jenem Maße auf exakt-psychologische Resultate gestützt werden, wie es eigentlich wünschenswert wäre. Introspektive Erfahrungen aus der unmittelbaren philosophischen „Praxis" mit den zugehörigen objektiven Ergänzungen mußten hier zum eigentlich einzig möglichen Ausgangspunkt herangezogen werden — ganz im Sinne des Vorschlages von W. Wundt: man möge die gelegentliche Selbstbeobachtung mit der völkerpsychologischen Betrachtung kombinieren. Obgleich die Wundtsche Kritik[8]) der Würzburger Methode in bezug

[8]) Hier die Auswahl aus der neuesten exakten Denk- und Erkenntnispsychologie: Dürr N., Über die experimentelle Untersuchung der Denkvorgänge (Vortrag auf d. 3. Kongr. d. Gesellsch. f. exper. Psychologie zu Frankfurt a. M.; dazu verwandte Arbeit von Aster E. v., Die psychologische Beobachtung und experimentelle Untersuchung von Denkvorgängen in „Zeitschr. f. Psychol." Bd. 49, 1908; Külpe O., Über die moderne Psychologie des Denkens in „Internationale Monatsschrift" Juni, 1912; von demselben Autor: Versuche über Abstraktion im „Bericht üb. d. 1. Kongr. f. exper. Psychol.". Leipzig, 1904; Messsr A., Experimentell-psychologische Unter-

auf ihre experimentelle Denkpsychologie und den „pseudoexperimentellen“ Charakter dieser Psychologie gerade vom Standpunkte unserer Psychologie des Philosophierens aus in vielen Punkten gutgeheißen werden kann, so scheint doch auch diese Me-

---

suchungen über das Denken im „Archiv f. d. ges. Psychologie“, Bd. VIII., Leipzig, 1906 (über Urteile, Begriff u. a.) und: Bemerkungen zu meinen „Experimentell-psychologischen Untersuchungen über das Denken“ im „Archiv f. d. ges. Psychol.“, III. Bd., 1907; Störring G., Experimentelle Untersuchungen über einfache Schlußprozesse im „Archiv f. d. ges. Psychol.“ XI. Bd., Leipzig 1908 (bedeutend); Bühler K., Tatsachen und Probleme zu einer Psychol. der Denkvorgänge I. u. II. Teil im „Archiv f. d. ges. Psychologie“, Bd. IX und XII; Kritik dieser Arbeiten von W. Wundt: Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens, „Psychologische Studien“, III. Bd., Leipzig, 1907 und Kritische Nachlese zur Ausfragemethode im „Archiv f. d. ges. Psychol.“, Bd. XI, S. 445 (Polemik gegen „Würzburger-Schule“); Störring G., Experimentelle u. psychopathologische Untersuchungen über das Bewußtsein der Gültigkeit im „Archiv f. d. ges. Psychol.“, Bd. XIV, 1909; Watt Henry J., Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens im „Arch. f. exp. Psychol.“, Bd. IV. Leipzig. 1905 (Würzb. Schule); Groos K., Experimentelle Beiträge zur Psychologie des Erkennens in der „Zeitschr. f. Psychol.“, Bd. XXVI., Leipzig, 1901; Marbe K., Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil. Leipzig, 1901. (Der erste exper. Versuch auf diesem Gebiete): Ach Narziss. Über den Willensakt und das Temperament, Leipzig, 1910 (Das Denken wird als Willenstätigkeit betrachtet); Taylor Clifton, Über das Verstehen von Worten und Sätzen in der „Zeitschr. f. Psychol.“, 40. Bd., 1906; Müller-Freienfels, Typenvorstellungen und Begriffe. Untersuchungen zur Psychologie des Denkens in d. „Zeitschr. f. Psychol.“, Bd. 64; Bühler K., Antwort auf die von W. Wundt erhobenen Einwände gegen die Methode der Selbstbeobachtung an experimentell erzeugten Erlebnissen im „Arch. f. d. ges. Psychol.“. Bd. XII; Achenbach, Experimentalstudie über Abstraktion und Begriffsbildung „Arch. f. d. ges. Psychol.“, Bd. 35; Schulze, Zur Experimentalpsychologie des Denkens im „Arch. f. d. ges. Psychol.“, Bd. XII, S. 193; Koffka K., Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze, eine experimentelle Untersuchung; Wreschner. Experim. über d. Assoziation d. Vorstellungen „Bericht üb. d. I. Kongr. f. exper. Psychol.“, 1904; Anschütz, Über d. Erforsch. d. Denkvorgänge, Zirkfeld, 1913; Grünbaum A., Über die Abstraktion der Gleichheit, „Arch. f. d. ges. Psychol.“, Bd. 12, 1908; Wundts Studien über den Bewußtseinsumfang in „Philos. Studien“, Bd. 7 und ähnliche Untersuchungen von Dietze, ibid. Bd. 2; Stern

thode der Ausfrageexperimente schon bis jetzt einige Fingerzeige. durchaus dienliche partielle Weisungen, Anregungen und Ausblicke, — wenn auch nicht Lösungen für unsere „morphogenetische“ Frage — zu Tage gefördert zu haben. Es mögen hier nur einige solche positive Momente nachträglich unter dem Gesichtspunkte obiger Ausführungen berührt werden.

Dabei kommen in erster Linie die denkexperimentellen Forschungen in der neuesten deutschen Psychologie in Betracht, vor allem die stattliche Zahl der Arbeiten aus der „Würzburger Schule“, die eben unlängst in Oswald Külpe ihr Oberhaupt verloren hatte. Es sind dies die unten angeführten Arbeiten von Külpe selbst, von Bühler, Gordon, Grünbaum, Messer u. a. neben den anderen, durch diese Schule angeregten Forschungen (z. B. von G. Störring und seinen Schülern).

Ein gewisser Mangel an grundlegender Theorie und besonderer, klarer Fragestellung bildet den gemeinsamen Charakterzug der meisten von diesen ersten exakten Versuchen, — abgesehen davon, daß darunter noch keine solche aufzufinden sind, die es auf eine breiter fundierte Morphogenesis des Erkennens abgesehen hätten und bisher überhaupt absehen konnten. Einige Versuche über Apperzeption und Abstraktion (besonders negative, neglektive Abstraktion) kommen aus der ziemlich engen Auswahl dieser Literatur

---

W., Die psychol. Methoden der Intelligenzprüfung . . . ., „Bericht üb. d. I. Kongr. f. experim. Psychol.“, 1912; Allgemeiner Natur sind Werke: Geyser J., Einführung in d. Psychologie d. Denkvorgänge, Paderborn, 1908; Erdmann, B., Umrisse zur Psychologie des Denkens i. d. Sigwartfestschrift, Tübingen 1900 (rein deskriptiv); Müller-Freienfels, Das Denken und die Phantasie, Leipzig 1916; Maier H., Psychol. d. emotionalen Denkens, Tübingen 1908; Bohn G., die Entstehung d. Denkvermögens, Leipzig 1912; Störring G., Zur Lehre von d. allgem. Begriffen „Phil. Studien“, XX. — Aus d. französischen Literatur möchte ich auf die Arbeiten von Kortyleff (besonders die Arbeit üb. Würzburger Schule in Revue philosophique), Ribot, Bovet, u. a. hinweisen; in d. italienischen Literatur Arbeiten von Marucci u. Westphal (in Rivista di psicologia) und in der reicheren englischen Literatur von Titschener (in Mind), Hollwigworth, Angell, Maloney, Moore Th., Heymon, Jakobsen, Hakise, Dunlap, Ogden R., Lanze J. u. a. (besonders im „Journal of Psychology“, „Psychology Bullet.“, „Journal americ. of Psychology“ u. a.).

hier zunächst in Betracht. Es sind dies die Arbeiten von Külpe, Grünbaum, Bühler, Mittenzwey (Leipziger Schule), und Störring, Mally, Meinong, Cornelius, Lipps u. a.

In bezug auf die negative Abstraktion, die gerade für eine Morphogenesis des Erkennens von großer Bedeutung zu sein scheint, wollen wir hier die Arbeit A. Grünbaums „Über die Abstraktion der Gleichheit" in jenem Punkte aufführen, wo es heißt: „Die negative Abstraktion wird also zu einer besonderen Leistung. Sie ist nicht nur eine natürliche, von der Aktivität der Versuchsperson unabhängige Begleiterscheinung der positiven Abstraktion, sondern eine Tätigkeit, die an sich durch eine besondere Aufgabe eingeleitet werden kann, wobei umgekehrt die positive Abstraktion zu einer Begleiterscheinung wird."[9]) Es wird also hiemit der bloß negativen Abstraktion eine positiv bildende Kraft zugesprochen, — wozu noch einige anderweitige experimentelle Belege angeführt werden könnten. Im Hinblick auf die psychologische Tatsächlichkeit und Erlebbarkeit der Abstraktionen wäre es von Bedeutung, einen sehr wichtigen Ausspruch von O. Külpe —, vielleicht eine der philosophisch bedeutendsten experimentell-psychologischen Aussagen — besonders hervorzuheben: „Ich lege Wert darauf zu konstatieren, daß in den Abstraktionstatsachen unmittelbare Bewußtseinsphänomene vorliegen. . . . Die Versuchspersonen glaubten tatsächlich, die Eindrücke in der angegebenen Unbestimmtheit zu sehen . . . bzw. tatsächlich keine Farbe, kein Objekt usw. wahrgenommen zu haben. Da nun die Psychologie als Wissenschaft den Empfindungen bestimmte Eigenschaften beilegt, sie aus bestimmten Teilinhalten bestehen läßt, so geht daraus hervor, daß sie zwischen den psychischen Vorgängen und dem Bewußtsein von ihnen unterscheidet" und dann weiter: „daß dieser Unterschied gemacht werden muß, etwa in demselben Sinne, wie man zwischen physischen Vorgängen und dem Bewußtsein von ihnen unterscheidet, das mit e. W. die alte Lehre von einem inneren Sinn mit der dazu gehörigen Gegenüberstellung von Bewußtseinswirklichkeit und Realität für das Gebiet der Psychologie eine zeitgemäße Erneuerung finden muß, das ist das prinzipielle Ergebnis, das ich meinen

---

[9]) Die Arbeit ist ihrem genauen Titel nach in der Literaturaufzählung auf S. 22 angeführt. Dieser Passus befindet sich im IV. Teile d. Arbeit „Resultate und Erklärungsversuche", S. 464.

Versuchen entnehmen möchte. Im Anschluß daran definiere ich die Abstraktion als einen Prozeß, durch den das logisch oder psychologisch Wirksame von dem logisch oder psychologisch Unwirksamen geschieden wird. Die wirksamen Teilinhalte sind die für unser Denken und Vorstellen die positiv abstrahierten, die *unwirksamen aber diejenigen, von denen abstrahiert worden ist. Für unser Bewußtsein gibt es demnach abstrakte Vorstellungen, für die psychische Realität gibt es nur konkrete Vorstellungen.* Damit sei zugleich der alte Streit zwischen Nominalismus und Realismus seiner Entscheidung näher geführt."[10]) (Unterstrich. im Zitat). Mit der von Külpe gemachten Unterscheidung zwischen „Bewußtseinswirklichkeit" und „Realität" eines Gedankenvorganges wurde eben einer der bedeutendsten Punkte der intellektuellen Morphogenesis berührt, obgleich in den oben angeführten Ausführungen noch kein entscheidender Wegweiser für die Kardinalfrage der Abhebung und Trennung des Formalen vom Inhaltlichen gegeben wurde. Nicht einmal die Frage der realen Erlebbarkeit der abstrakten Gebilde wurde damit endgültig gelöst; in Anbetracht der größtmöglichen diesbezüglichen Differenzen zwischen Külpe und anderen Autoren muß vielmehr hervorgehoben werden, daß die prinzipielle Lösung dieser Fragen noch immer aussteht. Es darf allerdings als ein sehr günstiges Zeichen für unser Problem betrachtet werden, daß die exakte Forschung sich auch die Frage nach *psychologischen Realitäten* im gedanklichen Konnexus vorgelegt hat; es ist aber zur gleichen Zeit zu konstatieren, daß es gerade in diesem Punkte selbst auf exakten Wegen zu größten Divergenzen gekommen ist. So nimmt z. B. K. Bühler auf Grund seiner experim. Forschungen „unanschauliche Gedanken" als real-psychische Erlebnisse an. Seinen Versuchsresultaten zufolge gibt es reine Gedanken ohne jede Anschauungsgrundlage, denn eben diese Gedanken sind an und für sich reale Erlebniseinheiten, nicht aber die in ihnen „enthaltenen" Vorstellungen: „Etwas, was so fragmentarisch, so sporadisch, so durchaus zufällig (?) auftritt im Bewußtsein wie die Vorstellungen in unseren Denkerlebnissen, kann nicht als Träger

[10]) Osw. *Külpe*, Versuche über Abstraktion im „Bericht über den I. Kongreß für experimentelle Psychologie", 1904, Leipzig 1914, S. 67.

des festgefügten und kontinuierlichen Denkgehaltes angesehen werden"[11]) und dann weiter: „Ja, ich behaupte vielmehr, daß prinzipiell jeder Gegenstand vollständig ohne Anschauungsmittel bestimmt gedacht (gemeint) werden kann."[12])

Die ganze Bühlersche Untersuchung geht darauf hinaus, den einzelnen Gedanken als real-psychische „Erlebniseinheit" der Denkerlebnisse zu statuieren. Dem Einzelgedanken wird somit eine unmittelbare Erlebbarkeit zugesprochen, welche Auffassung für unsere, oben besprochene „Abhebung und Verselbständigung des Formalen" in einem zweischneidigen Sinne bedeutend ist. Denn unsere Fassung beider Erkenntnistypen beruht eben darauf, daß der erste von unmittelbarsten konkretpsychischen Realitäten, der zweite aber von den höchsten konstruktiven psychisch-unmittelbar nichterlebbaren, nichtrealisierbaren Projektionen und Idealgebilden ausgeht. Diese Auffassung Bühlers darf uns übrigens gar nicht wundern, da in seiner — experimentellen — Arbeit auch solche Stellen der „deduktiven" Zuversicht aufzufinden sind: „Wenn uns alle Gedankenmomente und dazu die Idealgesetze ihrer möglichen Verbindungen bekannt wären, so könnten wir daraus alle Gedankenarten ableiten. Damit wäre die Analyse des Gedankens vollendet, wir kennten seinen Bau."[13])

Kurz möchte ich noch hinzufügen, daß gerade eine solche unmittelbare Erlebbarkeit und Realisierbarkeit der abstrakten, gedanklichen Gebilde im Sinne der oben erwähnten Forschungen von einigen anderen Forschern auf analog experimentellen Wegen in Abrede gestellt wird. Die dazu nötigen weiteren Anhaltspunkte sind in den Arbeiten von Bühler, Külpe, Dürr, Störring, Mally und anderen Forschern zu finden. Man kommt übrigens bei diesen Erörterungen unwillkürlich an Berkeley zu denken, der vielleicht noch am entschiedensten die psychische Realität der Abstraktionen geleugnet hatte. Alte Fragen erleben neue Bearbeitungsweisen.

Der gesamte methodische Apparat dieser exakten denkpsychologischen Forschungen erscheint uns für eine philosophische Anwen-

---

[11]) Bühler K., Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. I. Über Gedanken im „Arch. f. d. ges. Psychol.", IX. 1907. S. 317.

[12]) Ibid, S. 321.

[13]) Ibid., S. 350 im 5. Kap. „Über die Konstitution der Gedanken".

dung zu einfach und zu einseitig eingestellt, woraus auch Mißverständnisse und augenscheinliche Gegensätze der Resultate begreiflich werden.

Nicht nur auf dem neuen exaktpsychologischen, sondern auch auf dem logischen Gebiete herrscht in bezug auf diese konkret-abstrakten, inhaltsich-formalen Probleme eine große Desorientation. So werden z. B. in den „Logischen Untersuchungen" Husserls sechs verschiedene Bedeutungen der Abstraktion aufgezählt.[14]) Die negative Abstraktion definiert Husserl als Kehrseite des Abstraktionsprozesses in toto: „Versteht man unter Abstraktion im positiven Sinne das Bevorzugte, das Beachtete eines Inhaltes, unter Abstraktion im negativen Sinne das Absehen von gleichzeitig mitgegebenen Inhalten."[15]) Wundt legt dem Abstraktionsvorgange die auswählende Apperzeption zu Grunde (Logik I.[2]), in welchem Sinne auch die Versuche über die Apperzeption von seinem Schüler K. Mittenzwey gehalten sind.[16]) In Hinblick auf die prinzipielle Bedeutung der psychologischen Forschungen für logische Fragen (siehe auch die Arbeiten von Störring!) möchte ich hier aus der polemischen Abhandlung Wundts gegen die Würzburger Methode eine methodische Forderung wörtlich anführen, weil sie unserem Problem besonders zugute kommt: „Vielmehr soll, wie ich glaube, die Logik aus dem psychologischen Tatbestande das herausgreifen, was sie auf möglichst direktem Wege zu einer Erkenntnis der Entstehung der Formen und der Normen des logischen Denkens führt."[17])

Von hervorragendem Werte für die Psychologie des Erkennens sind die experimentellen und psychopathologischen Arbeiten von G. Störring.[18]) Es wird da ausdrücklich der logische Anlaß zu denkexperimentellen Untersuchungen betont. „Experimentelle Untersuchungen über einfache Schlußprozesse" wurden nämlich veranlaßt „— durch einige Streitfragen der Logiker, bei welchen es nahe liegt,

---

[14]) Ausg. 1901, S. 215.

[15]) Ibid. Bd. II. S. 218.

[16]) Über abstrahierende Apperzeption, „Psychologische Studien", II., 1907.

[17]) Kritische Nachlese zur Ausfragemethode, „Archiv f. d. ges. Psychologie", XI, S. 457.

[18]) Angeführt auf S. 22 unter denkexperimenteller Literatur.

an eine Entscheidung auf Grund experimentell psychologischer Untersuchung zu denken."[19]) Störring scheint in seinen Arbeiten sehr bedeutende Angriffspunkte zukünftiger Forschung aufgedeckt zu haben, obgleich in diesen, wie auch in anderen solchen ersten Versuchen gewisse methodische „Kinderkrankheiten" nicht zu verkennen sind. Man verliert sich nämlich in allen diesen Arbeiten allzu viel in dem technischen Apparat der Versuchsmethoden selbst, aus welchen namentlich für einen Philosophen der sachliche, wie auch methodische Reinertrag so ziemlich schwer herauszulesen ist.

Ein ganz besonderes, zur weiteren eingehenden Fortführung geeignetes Moment wird in der Arbeit Watts „Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens" hervorgehoben: die „Perseverationstendenz" der Vorstellungen. Dieses Moment dürfte sich für die Bildung und „Abhebung" des Formalen im Intellektuellen von einer gewissen Bedeutung erweisen. Die „Herausschmelzung" des Gemeinsamen, Schematisch-Formalen aus dem vielen Einzelnen, die Aufdeckung der Ähnlichkeit, Identität und Verschiedenheit könnte a u c h durch dieses Moment ihrer endgültigen Klärung näher gebracht werden. Watt sagt da unter anderem: „Vorstellungen, die vor Kurzem im Bewußtsein gewesen sind, haben für eine gewisse Zeit die Eigenschaft, sehr leicht und schnell selbst wieder ins Bewußtsein zu treten oder sich reproduzieren zu lassen."[20])

Die „Aufgabe" selbst hat sich für die Versuchspersonen auch als ein Perseverationsfaktor erwiesen; welcher Faktor sollte nun im spontanen, „außerexperimentellen" Vorstellungswechsel die Funktion dieser „Aufgabe" substituieren? Es dürfte vielleicht als solcher Faktor das „Interesse" des Subjektes im weitesten Sinne des Wortes betrachtet werden. Unwillkürlich kommt man in diesem Zusammenhange auf die Hume'sche Wiederholung und Gewohnheit zu denken.

Die „affektiv bestimmten Eindrücke", die K. Gordon zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht hat,[21]) dürften sich vielleicht gerade in dieser Beziehung als bedeutend erweisen.

---

[19]) Im „Arch. f. d. ges. Psychologie", XI., 1908, S. 1.

[20]) „Archiv f. d. ges. Psychologie", Bd. IV, 1905, S. 341.

[21]) Über das Gedächtnis für affektiv bestimmte Eindrücke von Dr. Kate Gordon (Psychol. Inst. Würzburg) im „Archiv f. d. ges. Psychologie", Bd. IV., 1905.

Das emotionale Moment wird als ein bildender Faktor im Intellektuellen nachgewiesen und während einige Forscher (z. B. Th. Ribot) sogar einen besonderen affektiven Typus der Assoziation aufstellen, zeigen sich andere Forscher einer solchen Deutung des Sachverhaltes durchaus nicht geneigt (wie z. B. Fischer, Spencer, Bain, W. James, Höffding).

Unter verschiedenen theoretischen Grundlegungen, unter heterogenen Gesichtspunkten und auf entgegengesetzten methodischen Wegen legt die gegenwärtige exakte Psychologie ihre erste Hand auf das Denk- und Erkenntnisproblem. Ja man kann schon heute vom ersten Kontakt der Erkenntnistheorie und Logik mit der experimentellen Psychologie reden. Es wäre aber schwer vorauszusagen, wie sich dieses methodische Verhältnis in der Zukunft gestalten wird und was die Philosophie von diesem neuen experimentell methodisierten psychologischen Gebiete zu erwarten hat. Im großen und ganzen könnte man sagen, daß schon in den vorliegenden Versuchen der Schwerpunkt in der Herausarbeitung der Ähnlichkeit, Gemeinsamkeit und Identität in der Fluktualität der Denkvorgänge gelegen ist. Aus diesen Anfangsstadien läßt sich jedoch vorläufig kein eindeutiger weder psychologischer noch philosophischer Reinertrag herausnehmen. In wesentlichen Punkten werden auf exaktem Wege noch immer diametral entgegengesetzte Auffassungen gewonnen und verteidigt. Als gemeinsamer Kern aller bisherigen Erörterungen könnte nur eine mehr minder deutliche Ahnung eines psychologischen Grundschemas von Ausgleichung und Unterscheidung, Verschmelzung, Identifizierung und damit die ersten undeutlichen Ansatzpunkte der formalen Differenziation hingestellt werden. Die viel gewundenen und komplizierten Wege bis zu einer philosophisch gestalteten Verselbständigung und Herauskrystallisierung des Formalen dem Fluktuell-inhaltlichen gegenüber wurden jedoch von den bisherigen Untersuchungen kaum betreten, obgleich auch hiefür bis jetzt wertvolle Einzelmomente und Stützpunkte zutage gefördert wurden. Das solche Untersuchungen gerade für die psychologische Grundgestaltung unseres ersten formalen Typus des Philosophierens eine ganz besondere Bedeutung haben, braucht hier kaum hervorgehoben zu werden.

Von weit geringerer Bedeutung waren diese psychologischen Untersuchungen für die Aufhellung des zweiten, entgegengesetzten Typus, der verschiedenen antirationalistischen Philosophemen zugrunde liegt. Es sind dies die gewöhnlich als Positivismus, Empirismus, Sensualismus, Skeptizismus, Evolutionismus, Agnostizismus, Aposteriorismus, Intuitismus, Realismus, Subjektivismus, Psychologismus, Empiriokritizismus, Monismus, Pluralismus, Pragmatismus, Naturalismus, Biologismus, Impressionismus usw. bezeichnete Strömungen. Alle diese, vorzugsweise erkenntnistheoretisch und methodisch distinguierten Richtungen zeigen einen gemeinsamen Grundbau und einen einheitlichen Habitus, in welchem das Grundchema des vorigen Typus gerade entgegengesetzt orientiert erscheint. Wir werden bald später sehen, daß gerade diesem (philosophisch „unüberwindlichen") Gegensatz zur gleichen Zeit die Funktion der Ergänzung im breitesten Rahmen des menschlichen Erkenntnishabitus zugrunde liegt, — daß also der „Gegensatz" zur gleichen Zeit nicht nur historisch sondern auch philosophisch-psychologisch eine Ergänzung bedeutet.

Nehmen wir nun diese Inversität zum vorigen Typus ins Auge. Der durchgängigen Orientierung „von oben nach unten" steht hier im allgemeinen die entgegengesetzte Grundorientierung „von unten nach oben" entgegen. Während dort vom absolut Feststehenden, Idealen, Formalen, Normativen zum Tatsächlichen, Inhaltlichen, Realen übergegangen wird, greift man hier in umgekehrter Richtung vom Gegebenen, Empirisch-konkreten zur formalen, normativen, ideologischen Subtilität hinüber; — oder man verzichtet auf diese „Subtilitäten" überhaupt. Und nun kommen verschiedene methodische Durchführungen dieser oppositionellen Inversion in Betracht: ebenso wie der ideomorphologische Typus sein „Herabsteigen" in verschiedenen historischen Formen durchführt und ins Einzelne methodisiert, verfährt auch der „materiale" Typus in durchaus analoger Weise bei der verschiedenartigen, aber immer invers-entgegengesetzten Methodisierung seines „Emporsteigens". Das Ganze der induktiv-deduktiven Inversion könnte uns als bestes Analogon dazu dienen, obgleich damit das volle Wesen der Inversität dieser Typen gar nicht ausgedrückt wird. Eine einzige philosophische, erkenntnis-theoretische Bezeichnung dieses Typus ist auf Grund der usuell-philosophischen Nomenklatur gar nicht möglich, da durch keine einzige der oben aufgezählten heterogenen Benennungen der volle

Inhalt und die allseitige methodisch-genetische Natur dieses zweiten Typus zum Ausdruck kommt. Der Grundcharakter des ersten Typus — seine Orientierung von festen apriorischen Stützpunkten aus — ermöglichte uns schon an und für sich auch eine leichtere Kennzeichnung dieses Typus, — währenddessen der entgegengesetzte Schwerpunkt des zweiten Typus im Gegegeben, Unmittelbaren, Relativen, Fluktuellen durch seine Zerfahrenheit, innere Vielseitigkeit und äußere Unfertigkeit einer abgerundeten Charakterisierung weit größere Schwierigkeiten in den Weg stellt.

Schon in der antiken Sophistik und Skepsis finden wir die ersten Kundgebungen dieses oppositionellen, „sekundären" Typus, welcher sich dann durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchzieht, aber erst in der Philosophie der Neuzeit stärker und selbständiger ausgeprägt auftritt und sich mit dem ersten Typus in mannigfaltigen Verquickungen und gegenseitigen Reaktionen verflicht. Beide Typen bilden demnach in der ganzen Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte zwei parallele Hauptströmungen, obgleich sie nicht auf einzelne Vertreter und Schulen strikte verteilt sind, sondern vielmehr als Grundelemente in jedem einzelnen Philosophen als ausschlaggebende stärkere Seiten auftreten. Es ist daher keiner von den beiden Typen als eine bloße Reaktion oder sogar einfache Negation des zweiten aufzufassen, obgleich uns dieser zweite Typus in seiner schwächeren historischen aber auch gegenwärtigen Vertretung, in seiner geschichtlichen Unabgeschlossenheit und Unfertigkeit, in seiner methodischen Unausgeprägtheit als der eigentlich sekundäre, reaktionelle Typus erscheinen muß. Es äußert sich dieser sekundäre „antiphilosophische" Charakter dem ersten „philosophischeren" Typus gegenüber schon darin, daß ihm aus dem offiziellen Lager der Philosophie hie und da stufenweise gewisse kleine oder gar keine Konzessionen gemacht werden und daß es auch nach dem Auftreten seiner stärksten Vertreter, Locke's, Hume's Spencer's u. a. noch heutzutage auf dem Heidelberger philosophischen Kongreß zu einem Ruf kommen konnte, der diesem Typus den philosophischen Charakter selbst abspricht: „Der Evolutionismus mag recht haben, aber er ist keine Philosophie!"[22]) Es erscheint nämlich den radikalen Richtungen des ersten.

[22]) Ausgesprochen von A. Minor am Heidelberger Kongreß, „Bericht

klassischen Haupttypus die gesamte Grundorientierung dieser Opposition seinem Wesen nach als unphilosophisch, dem eigentlichen philosophischen Motiv und Postulat fremd und abhold. Die morphologische und ideologische, rein apriorische Orientierung als solche gilt dem ersten Typus als die definitive und einzig denkbare, mit dem Begriffe der Philosophie selbst identische Fassung und Konstellation des philosophischen Geistes und Standpunktes. Der zweite Typus rüttelt aber gerade an dieser „einzig möglichen" klassischen Grundfassung der Aufgabe —, an dieser Ziel- und Begriffsstellung des Philosophischen. Er will ein allmähliches, nie abgeschlossenes, relativ fortschreitendes, bloß wahrscheinliches Erkennen. Er geht nicht von einigen absolut und fertig vorgefaßten Stützpunkten aus um danach alles zu gestalten, indem er gerade im Gegenteil das Unendlichmannigfaltige und Veränderliche, Relative und Variable, Subjektive und Fluktuelle des Gegebenen, des Erlebten zu seinem Ausgangspunkt proklamiert. Während „jene dort" in der subtilen formalen, normativen und ideologischen Höhe ihre einzig gültigen Regulative für die gesamte Erkenntnisgestaltung finden zu dürfen und finden zu müssen glauben, ruft die Opposition gerade die psychisch konkretrealen Potenzen des Erlebten und Gegebenen zu ihren Grundregulativen und Kriterien an. Dort Ausgangspunkt von einem virtuellen abstraktidealen Punkte, von „oben" — hier von der gesamten Fülle und breiter Basis des Gegebenen, von „unten".

Während der erste Typus in einer mehr geschlossenen historischen Reihe mit seinem Archetypus Plato an der Spitze auftritt, finden wir in der historischen Zerrissenheit und Diskontinutät des zweiten Typus kein solches grandioses Urparadigma, keinen „Plato des Empirismus" — obgleich gewöhnlich der eigentlich noch „platonisierende" Philosoph Aristoteles als „Realist" dem Idealisten Plato entgegengestellt wird. W. Windelband hat zwar den gesamten modernen Empirismus und Relativismus einfach auf die Protagoräische

über den 3. internationalen Kongreß für Philosophie", Heidelberg, 1909 in der Diskussion über W. Jerusalems Vortrag „Apriorismus und Evolutionismus", S. 815.

Sophistik zurückgeführt, indem er in seinen „Präludien" ausdrücklich sagt: „— alle spätere Darstellungsformen des Relativismus, wie etwa die Lehre der Enzyklopädisten oder der moderne Positivismus sind nur Neuverbrämungen und zeitgemäß zurecht gemachte Abklatsche jenes protagoräischen πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος,"[23]) — worin aber nur eine engere Seite des sämtlichen Tatbestandes in karikierender Weise ausgedrückt wurde.

Der allgemein gültigen, absoluten Notwendigkeit apriorischer Formen und Normen, durch welche alles Erfahrbare formiert und normiert werden soll, steht hier die Tatsächlichkeit des Erlebten, des Erfahrenen als analoger Ausgangspunkt entgegen. Dorten ein virtuelles Postulat, hier das konkrete Erlebnis. Die Morphologie und Ideologie bildet dorten den Ausgangspunkt, hier dagegen den höchst zugespitzten, — wenn überhaupt postulierten und angestrebten — Endpunkt. Während dort die Form und die Norm als primär gilt, gestaltet sich hier die Form zur sekundären Funktion des Inhaltes: die Methode und die Norm wird erst durch den Inhalt und durch das Erfahrungssubstrat gebildet, bestimmt, verändert. Erst durch den Inhalt, und nach dem Inhalt ist auch die Form gegeben, durch die Tatsächlichkeit und auf Grund der Tatsächlichkeit ist die Norm gegeben. Vor diesem Substrat und außerhalb dieses Substrates kann es keine absolut gültige Formen und Normen geben. Was nicht psychologisch früher oder überhaupt gar nicht gegeben ist, kann auch logisch nicht gegeben sein, d. h. kann auch nicht logisch gültig sein. Das Logische ist in dem Psychischen und nur mit dem Psychischen gegeben, ein „Logisches" an und für sich gibt es nicht. Ebenso gibt es auch keine „rein objektive", „außertatsächliche" und außerpsychologische Notwendigkeit und Gültigkeit „an und für sich". In gleicher Weise, wie die Form und Norm sind auch ihre „Allgemeingültigkeit" und „Notwendigkeit" nur in bezug auf das Tatsächliche, nur im Rahmen des Tatsächlichen zulässig und anwendbar. Als ein abgelöst aufgestelltes reines Postulat verlieren sie jeden Erkenntnissinn und jede raison d'être überhaupt. Auch das höchste Erkenntnisideal selbst, die höchsten Erkenntniskriterien und -regulative haben nur in einem unmittelbar erlebten, gegebenen

---

[23]) W. Windelband, Präludien, Ausg. 1903, Artikel „Kritische oder genetische Methode", S. 305.

Erkenntnissubstrat ihre einzig mögliche Wurzel und Realisierungsboden zugleich. Ein transsubjektives, alleinstehendes Erkenntnisideal außerhalb des tatsächlichen Erkenntniszusammenhanges kann nicht einmal als bloße Postulatsformulierung, als reine Zielsetzung aufrecht gehalten werden. Auch die höchste, absolute, einzige Wahrheit verliert als Erkenntnisziel eben deswegen jeden Sinn und jede Existenzberechtigung. Jede „Wahrheit" muß seinem Begriffe nach in dem Psychologisch-Realen wurzeln und ihm angepaßt sein, wenn sie überhaupt als eine Funktion, und dazu noch als Endziel der Erkenntnistätigkeit gelten und dastehen soll. Ohne Inhalt keine Form, ohne Tatsächlichkeit keine Norm, kein Ideal, kein Erkenntnisziel. Wir sahen, daß der erste Typus gerade das Entgegengesetzte forderte. Von dem unmittelbar gegebenen F a k t u m des Erkennens kann die gesamte morphologisch-ideologische Seite weder praktisch-methodisch noch theoretisch-prinzipiell losgelöst werden; beides muß ebenso in der Praxis, wie auch in der Theorie (also auch Erkenntnistheorie!) unter einem einheitlichen homogenen Gesichtspunkte betrachtet und bewertet werden. Und eben in diesem Punkte setzt der moderne Psychologismus ein, der auch deswegen vom gegnerischen Standpunkte so gerne mit dem Positivismus und Empirismus in Zusammenhang gebracht wird. Es kommt in diesem Psychologismus eben jene Grundanschauung zu Tage, die da besagt, daß in dem zielsetzenden, normativen Moment des Erkennens kein derart absolutes Novum hinzutritt, welches uns zu einem methodisch durchaus heterogenen und unabhängigen Standpunkte bezüglich des Normativen, Idealen berechtigen würde. Und gerade eine solche Trennung und prinzipielle Grundscheidung der Tatsächlichkeit von der Notwendigkeit, des Psychologischen vom Logischen, des Seienden vom Sollenden gehört zu den Hauptmerkmalen des ersten „antipsychologischen" Typus. Da in der heutigen Streitlage die Betonung dieser Tatsächlichkeit und der von ihr ausgehenden Grundregulativen eben in dem Hinweis auf das p s y c h i s c h unmittelbar Erlebte besteht, kam es auch zu dieser neuesten, spezifischen, oppositionellen Variante der eigentlich alten typischen Denkweise aller „Antirationalismen": d. h. zum „Psychologismus".

Der prinzipiellen Trennung des Formalen und Normativen vom Inhalte und der Tatsächlichkeit wird hier die prinzipielle Vereinheitlichung beider Momente entgegengestellt. Es gestaltet sich

dieser Typus zu einem starken Relativismus erst dann, wenn die Form zu einer sekundären, veränderlichen, beweglichen Funktion des Inhaltlichen und Variablen „degradiert" wird. Damit ist nun der radikalste Gegensatz, der eigentliche Schneidepunkt beider Typen erreicht worden. Jede Erkenntnis überhaupt, aber auch die höchste philosophische wird durch sämtliche real-psychische Kräfte und Relationen bestimmt und reguliert, — nicht aber durch ein abstraktes Erkenntnisideal und ein rein apriorisches, außenstehendes formales Erkenntnisschema. Ja noch mehr! Die Bildung dieses Ideals selbst kann auch nicht aus dem Wirkungskreise faktischer Erkenntnisrelationen ausgenommen werden, auch sie bedeutet eine Bildung, eine Resultante verschiedenartiger biologischer, soziologischer, historischer, individuell- und generisch psychologischer Faktoren. Ein absolutes sich selbst gleich bleibendes Erkenntnisziel und -ideal ist daher undenkbar. Ein philosophisches Postulat, welches ein für allemal aufgestellt und endgültig wäre, also ein philosophisches Postulat schlechthin hat es nie in der ganzen Geistesgeschichte der Menschheit gegeben und es wird ein solches niemals aufgestellt werden können: Auch das Erkenntnisziel ist eine relativ bedingte Funktion und Emanation der Erkenntnistat selbst. In der Bewegung und mit der Bewegung der Erkenntnistat ändert sich und transformiert sich das Ideal selbst. Es kann niemals aus dem lebendigen Flusse des Erkennens herausgenommen werden, es lebt und webt, bleibt und fällt in dieser Tätigkeit und mit dieser Tätigkeit; es kann ganz und gar nicht mit dem ganzen projizierten, darüber quasi schwebenden ideomorphologischen Gerüst als das einzig wirkliche, entscheidende Regulativ und die einzig wirkende und schaffende Funktion gelten; nein, diese Kraft kommt ihm erst durch die Tätigkeit und mit der Tätigkeit zu! Ein solcher außenstehender Kraftpunkt kann schon deswegen nicht gegeben werden, weil es eine solche wirklich abgelöste definitiv und unveränderlich gestaltete Morphologie nie gegeben hat und überhaupt niemals geben kann. Eine vollkommen stabilisierte Form ist eine reine Illusion; sie wird im inhaltlichen Einzelerkennen, sie löst sich allmählich davon ab und kommt nur zu einer relativ immer höheren Krystallisation und Verselbständigung. Es ist also der ganze Erkenntnisfluß gar nicht so auf-

zufassen, als ob er in einer immer weiter gehenden bloßen Applizierung der schon von vornherein gültig dastehenden Morphologie an neue Inhalte bestünde; nein, im lebendigen geschichtlichen Erkenntnisflusse entfalten sich beide Momente zugleich; der Fortschritt kommt nicht nur durch den neu zu formenden Inhalt zustande, sondern die Form selbst entfaltet sich in einer allmählichen, dem Inhalte entsprechenden und angepaßten Herauskrystallisierung inmitten dieses breiten Inhaltsflusses selbst. Durch den Erkenntnisfluß, durch die Erkenntnispraxis ändern sich die formalen und idealen Grundlagen des Erkennens selbst, — diejenigen Grundlagen eben, die der erste Typus von vornherein auf die Seite stellt, absolutiviert, aus diesem Änderungsflusse aufbewahrt und gesichert wissen will. Und trotzdem soll gerade von diesem abgelösten, hohen Punkte das Erkennen vorwärts gebracht, ja ermöglicht werden; es soll zum einzigen, entscheidenden Grundregulativ werden, obgleich es von der Erkenntnistat vollauf getrennt wurde. Nur durch erkenntnistheoretisch voll bewußte, und praktisch-methodisch durchgeführte Wiederangliederung des Formalen an das Inhaltliche kann auch das Formale neben anderen mitwirkenden und mitentscheidenden lebendigen Potenzen des Erkenntnisprozesses bestimmend und fördernd wirken. Und gerade diese anderen mitbestimmenden Faktoren sind es, die von dem statisch-formalen Typus ausgeschieden und verabscheut werden, — obgleich sie sich in der gesamten Geistesgeschichte wie auch in der Philosophie-geschichte als mitbeteiligt an der Formung der spezifisch-intellektuellen Potenz selbst erwiesen haben. Während die Formalisten mit ihren festen formalen Stützpunkten für die Intellektualität, Ethizität und Ästhetizität auftreten, und ihre Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit voraussetzen, — wenn ein Erkennen der Wahrheit, die Ausübung des Guten und die Bildung des Schönen überhaupt „zustande kommen soll" Windelband), gehen die Antiformalisten diesen Voraussetzungen „hinter den Rücken und graben tiefer",[24]) — indem sie eben die Frage erheben, wie diese Voraussetzungen selbst entstanden sein mögen, wie sie

---

[24]) Ausgesprochen von W. Jerusalem am Heidelberger Kongreß, „Bericht über den 3. internat. Kongreß f. Philos.", Heidelberg 1909 im Vortrag „Apriorismus und Evolutionismus". Es entpuppt sich also in dieser „Prüfung der Voraussetzungen" selbst sogar ein „Hyperkritizis-

selbst zu ihrer besonderen Ausprägung und Krystallisation gekommen sein sollten? Wäre es nicht im Interesse des Erkenntniszieles selbst genauer zuzuschauen, ob sie auch nicht aus dem sämtlichen inneren Erkenntniskonnexus begriffen werden können, aus den real-inhaltlichen Relationen der Erkenntnistätigkeit als solcher? Sollten sie nicht auch zu den Objekten der autokritischen Reflexion und psychogenetischen Analyse werden — diese Voraussetzungen und absoluten Stützpunkte nämlich, ja dieses philosophische Postulat selbst als solches?

Und gerade durch dieses Rütteln an dem morphologischen Gebäude des Erkennens kam dem zweiten Typus der „revolutionäre", oppositionelle, inoffizielle Charakter zu. Während dort die Theorie und Norm *vor* die Praxis in absolut richtunggebender, regierender Eigenschaft gestellt wird, geht sie hier erst aus der Praxis und nach der Praxis hervor, — um sich *erst dann und erst dadurch* zu verifizieren und zu behaupten. Während dort die höchsten Ziele (das Erkenntnisziel neben dem ethischen und ästhetischen) durch ihre Absolutisation sichergestellt, dem Flusse des Veränderlichen und Relativen entrückt werden sollen, erblickt man auf dieser Seite nur in dem Hinein- und Zusammenflechten der idealen Ziele mit dem Tatsächlichen die einzig mögliche Sicherung und Erreichbarkeit solcher Ideale. Das Ideal muß in einen bewußten funktionalen Zusammenhang mit der Tatsächlichkeit gebracht werden, weil es eben nur dadurch seinen Sinn, seine Funktion und seine Wirkungsfähigkeit erhält. Auf diese Weise kommen die Relativisten zur Formierung eines „erreichbaren" Ideals, mit dem man sich endgültig begnügen und aussöhnen muß. *Aus dieser Verschiebung des Ideals aus dem absoluten Jenseits in das relative Diesseits geht nun die gesamte entgegengesetzte Grundorientierung hervor.* Dort wird an der Möglichkeit einer absoluten, endgültigen, abschließbaren Erkenntnis, die durch eine glückliche geniale Konstruktion zustande kommen soll festgehalten; hier dagegen begnügt man sich von vornherein mit der Möglichkeit eines allmähligen, relativ fortschreitenden Erkennens in einer nie abzuschließenden Entwicklungsreihe. Und eben darin be-

---

mus", obgleich gerade Jerusalem andererseits vom neukantischen Kritizismus als einer „Hypertrophie des Erkenntnistriebes" gesprochen hat.

steht jenes vom Standpunkte des Erkenntnisidealismus „gefährliche“ Moment, auf welches Joël in seiner Basler Rektoratsrede im Jahre 1914 mit starkem Akzent hinwies: „Die Einzelwissenschaften mögen unter solcher Lockerung der Prinzipien befreit aufatmen und frischer gedeihen wie einst unter Änesidems Skepsis die Medizin: der Philosophie aber, die das Ganze sucht, droht heute die Wahrheit zu zerflattern in wechselnde Hypothese und praktische Kalkulation, in Opportunität und Virtuosität, in Aphoristik und Paradoxie, in Zweifel und Schwärmerei, in Tanz und Spiel. Ja, die Wahrheit wankt und wandert heute und taumelt, — denn sie hat keinen Hort und keine Heimat mehr im Denken. Das Leben, das rauschende, wandelreiche droht das Denken zu verschlingen, und es scheint, wir sind mit unserer Auflösung der Wahrheit in ein neues Zeitalter der Sophistik geraten. Nicht umsonst berufen sich die modernen Positivisten von Laas bis Petzoldt ... auf den größten der Sophisten, auf Protagaras.“[25]) Ängstlich fragt sich daher Joël: „— liegt nicht in alledem der Sieg des Relativen über das Absolute, der Sieg des bunten, wechselnden Lebens über feste Formen und Gesetze?“[26])

Jede weitest gehende Charakterisierung führt von selbst zu einer gewissen Karikierung. Durch die möglichst scharfe Zuspitzung des Gegensatzes sind wir eben zu den beiden Polen, zu den psychologischen Grundtypen angelangt, — ohne daß damit ein realgültiger, unmittelbar anwendbarer Einteilungsgrund aller gegenwärtig vorliegenden Philosopheme gegeben wäre. Die beiden Grundtypen lassen sich aus der bunten Fülle der geschichtlichen wie auch gegenwärtigen Philosophie herausgreifen, herausanalysieren und brauchen deswegen gar nicht in irgend einer historischen oder gegenwärtigen Form voll und ganz realisiert zu sein.

Wir haben gesehen, daß im Rahmen der gesamten Erkenntniskonstellation der erste Typus der formal-statischen, der andere dagegen der inhaltlichen Seite mehr zugekehrt ist. Mehr zugekehrt —

---

[25]) K. Joël, Die philosophische Krisis der Gegenwart, Rektoratsrede von K. J., Leipzig, 1914, S. 23.

[26]) Ibid., S. 23.

muß ausdrücklich wiederholt werden, denn tatsächlich gibt es nur dem ersten oder dem zweiten Pole näher gerückte Kombinationen und Übergänge. Die extreme Umkehrung, die weitest gehende Entgegensetzung besteht kurzum darin, daß die morphologische Statik des ersten in die fluktuelle Aktivität, Kinematik des zweiten Typus übergeht, der erste Typus somit im allgemeinen als der morphologisch-statische und der zweite als inhaltlich-fluktuelle charakterisiert werden kann.

Die beiden entgegengesetzten typischen Richtungen können in letzter Linie nichts anderes bedeuten, als die generisch-psychologischen, historischen Entwicklungsprojektionen der allgemeinen inhaltlich-formalen Beziehungskonstellation des individuell-menschlichen Intellektes. Die beiden historischen „absoluten" Gegensätze werden sich also, ihrer organischen ursprünglichen Gemeinsamkeit entsprechend, auch in ihrer philosophischen, höchst differenzierten Form als gegenseitige Ergänzungen erweisen müssen.

Im Punkte dieser gegenseitigen Ergänzung, — also nicht mehr bloßer Entgegensetzung sollte nun eine neueingeleitete besondere Erörterung einsetzen. Wir wollen indes unsere vorliegende Erörterung mit der einfachen Konstatierung abschließen, daß in der Gesamtheit des menschlichen Erkennens, in seinem total-einheitlichen Habitus die beiden historischen und gegenwärtigen typischen Reihen nur zwei inverse Seiten dieser Gesamtheit ausmachen.

Von der ältesten Form dieses Gegensatzes Platonismus—Protagoräismus bis zur neuesten Logizismus—Psychologismus liegt da ein Urverhältnis, ein Urgegensatz im ganzen Denk- und Geisteshabitus des Menschen zu Grunde.

Zusatz.

Der vorliegenden prinzipiellen Erörterung über die Orientierungsmethoden und Orientierungsstandpunkte möchte ich hier noch einige wichtigere Daten aus der modernen Orientierungsliteratur hinzufügen:

— Wenzig C., Die Weltanschauungen der Gegenwart in Gegensatz und Ausgleich, Einführung in die Grundprobleme und Grundbegriffe der Philosophie, Leipzig, 1914 („Wissenschaft und Bildung", Bd. 14). — Auf dieses Werk wurde schon im Text hingewiesen, weil in ihm der psychologisch-methodische Standpunkt besonders hervortritt. Wenzig bemüht sich darin, alle Weltanschauungsformen auf besondere psychologische Motive und besondere Seiten der intellektuellen Tätigkeit zurückzuführen. Auf gleichem Wege wird auch der „Ausgleich" und die Ergänzung der Weltanschauungen begreiflich gemacht. Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß Wenzig auch sachlich die Philosophie durchaus „psychologisiert" wissen will: „Die moderne Philosophie ist endlich in dem Sinne, wie ich sie verstehe, lediglich empirische Analyse unseres Bewußtseinsinhaltes, d. h. Psychologie, und als Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik psychologische Verdeutlichung der Grundvorstellungen der objektiven Wissenschaften." (S. 151). —

— Riehl Alois, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, acht Vorträge v. A. R., vierte, durchgesehene und verbesserte Auflage, Leipzig und Berlin 1913. — Auch dieses Werk wurde schon oben berührt; es gibt eine Orientierung vorzugsweise auf geschichtlicher Grundlage. Es sollen die philosophischen Bestrebungen der Gegenwart dargestellt werden. „Der Weg zu ihrem Verständnis führt durch die Geschichte." (Aus dem Vorwort zur ersten Auflage). —

— Goldstein Julius, Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung des Problems von Leben und Wissenschaft, Leipzig, 1911. — Eine rein „psychologische" Orientierung im antirationalistischen Sinne. Eine ausgesprochene Kampfschrift zugunsten des Pragmatismus, — gegen allen „Scientismus".

— Joël Karl, Die philosophische Krisis der Gegenwart, Rektoratsrede von K. J., Leipzig 1914. Eine kurz und bündig gehaltene Orientierungs- und Kampfschrift. Warme Worte für die Rettung des klassisch-philosophischen Kontinuums gegen den modernen Relativismus und „Protagoras redivivus."

— Stein Ludwig, Philosophische Strömungen der Gegenwart, Stuttgart, 1908. — Das ziemlich umfangreiche Werk (452 Seiten) soll dem Atembedürfnisse des modernen Philosophierens entgegenkommen: „In der atemlosen Hast und verwirrenden Unrast der philosophischen Gedankenbildungen unserer Tage laufen wir Gefahr, aneinander vorbei zu philosophieren. Es dürfte daher geboten sein, von Zeit zu Zeit Atem zu holen und Umschau zu halten." (Aus dem Vorwort). Im ersten Teil werden „Philosophische Strömungen der Gegenwart" nacheinander aufgeführt und einzeln besprochen, der zweite Teil „Philosophische Probleme" (S. 294) gibt dazu die zugehörigen „Querschnitte" der Darstellung. Einen besonderen Vorzug dieses Orientierungswerkes erblicke ich darin, daß die Hauptströmungen vergleichend und ergänzend aneinandergereiht werden, indem gerade dadurch, durch mehrseitige Beleuchtung das Typische an einzelnen Philosophen herausgegriffen wird. Die Darstellung ist durchsichtig und — was in dieser ganzen Literatur seltener anzutreffen ist — frei von jeder akademischen Schwerfälligkeit.

— Baumann Julius, Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte dargestellt und bearbeitet. Ein Buch zur Orientierung auch für Gebildete, Gotha, 1903. — Ausdrücklich sagt der Verfasser in der Einleitung: „Das Buch ist mir aus philosophischem Interesse erwachsen." Übrigens gibt das Werk etwas über 40 nacheinander aufgezählte und besprochene philosophische Namen.

— Stumpf Carl, Die Wiedergeburt der Philosophie, Rektoratsrede, Berlin, 1917. — Diese kleine Schrift ist orientiert auf breiterer wissenschaftlicher und psychologischer Basis. Besonders hervorheben möchte ich die Worte des Philosophen-Psychologen: „Von einer in naturwissenschaftlichem Geiste betriebenen Psychologie kam neues Leben in die Philosophie." (S. 6).

— Moderne Philosophie, Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme. Hrg. von Dr. M. Frischeisen-Köhler, Stuttgart, 1907. — Dieses Buch stellt eine Art „Chrestomatie" der modernen Philosophie dar, — und will eben dadurch auf seine eigene Art einführen.

— Geistige Strömungen der Gegenwart von R. Eucken, Der Grundbegriff der Gegenwart, vierte, umgearbeitete Auflage, Leipzig, 1904. — Kommt auch für eine breiter fundierte Orientierung in Betracht.

— Külpe O., Philosophie der Gegenwart in Deutschland. „Aus Natur und Geisteswelt", in geschichtlicher Methode dargestellt.

— Windelband W., Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie in „Präludien, Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie" S. 20. Von besonderer Bedeutung in dieser Sammlung ist auch die Abhandlung „Kritische oder genetische Methode?" und „Was ist Philosophie?" —

— Jerusalem W., Apriorismus und Evolutionismus im „Bericht über den 3. internationalen Kongres für Philosophie", Heidelberg, 1909. — Für Evolutionismus und gegen Apriorismus.

— Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für K. Fischer; herausgegeben von W. Windelband, 2 Bde., Heidelberg. 2. Ausg. 1907.

— Falkenberg R., Über die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie, Leipzig, 1890.

— Höffding Harald, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit, 1889.

— Wundt W., Über die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart, Rede 1874.

— Höffding Harald, Moderne Philosophen, Vorlesungen, gehalten an der Universität in Kopenhagen im Herbst, 1902, unter Mitwirkung des Verfassers übersetzt von F. Bendixen, Leipzig, 1905.

— Eisenmeier Josef, Die Psychologie und ihre zentrale Stellung in der Philosophie, eine Einführung in die wissenschaftliche Philosophie von J. E., Halle a. S., 1914. — In extrem psychologistischem Geiste.

— Wahle R., Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Psychologie, Ästhetik und Staatspädagogik, Wien 1894. — Keine Orientation, sondern Resignation.

— Ziehen Th., Zum gegenwärtigen Stand der Erkenntnistheorie (zugleich Versuch einer Einteilung der Erkenntnistheorien) von Th. Z., Wiesbaden, 1914. — Es soll eine erkenntnistheoretische Orientation darstellen.

Es kommen dazu noch ähnliche erkenntnistheoretische Einleitungen und Orientierungen in Betracht, wie z. B. von R. Eisler, A. Messer u. a., die Werke von E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1916; Henning H., Der Irrgarten der Erkenntnistheorie, Straßburg, 1912 und endlich die ganze neuere reiche

Literatur der philosophischen „Einleitungen" von Paulsen, Külpe, (bedeutend!), Windelband, Eucken, Wundt, Jerusalem, Cornelius, Wentscher M., Richter R., Cohn J. („Führende Denker"), Menzer S., Eisler („Krit. Einf. i. d. Phil."), Apelt M. („Wie studiert man Philos.?), Simmel G. („Hauptprobl. d. Philos.", Samml. Göschen), Höffding H. („Philosophische Probleme"), Struve (a. d. Russ.), Debo, Natorp P. („Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme"), Rausch u. a.





